

B221.5/28

2007

赵又春
◇ 著

我读周易



岳麓書社



序



本书书名中的《周易》，是指与《易传》对言的《易经》，即只包括作为此二书之“合订本”的《周易》中的六十四卦的卦画，和“系”在每一卦后面的卦辞与爻辞，可称本义的或狭义的《周易》，《易传》只是这个《周易》的注释、解说性读物，不在本书的视野之内。不仅如此，本书正是要将这个《周易》从《易传》的笼罩下解放出来，还它以本来面貌。所以本书的任务和内容是：完全不提、不顾《易传》关于《周易》所说的一切，不引证，也不批评，彻底抛开传统的“以传解经”的解《易》模式，仅凭训诂和逻辑，对《周易》作全新的解读。迄今人们所说的《周易》是经过《易传》“浸染”、“过滤”了的《周易》，这样读出来的《周易》才可能是《周易》原作者心中的《周易》。本书就是想把这样的“本真本然”的《周易》奉献给读者。

其实，我本来并不熟悉《周易》，直到决定写作本书之前，都还没有把《周易》全文仔细认真地读过一遍，只是偶尔翻阅一下，目的仅是希望从中找到一些讲授哲学原理时用得上的例证，好使我的哲学原理课上得更加生动些。那样阅读自然不可能形成自己关于《周易》的观点。我决定写作此书乃起因于我的同学、老乡、挚友金春峰先生的鼓励：我在送给他拙著《我读〈论语〉》时曾向他表示，我没有他那样的雄才大略，只有点雕虫小技，弄不出像样的大东西来，所以写完《我读〈老子〉》后将不再写什么了。他鼓励我说，你既然在中国思想史方面写开了头，只要有心得，不妨接着写下去，不求功利，但求日子过得松快、充实一点。不久，他给我送来他的新作《〈周易〉经传梳理与郭店楚简思想新释》时，就具体建议我写关于《周易》的书，还口头给我开了个必读书目，特别嘱咐我，一定要读一读《周礼》。我记得，他怕我不知



《周礼》是部什么书，竟一点不避嫌疑地解释说：“《周礼》也叫《周官》，是……”我听了老金的话，很是感动，并且想：既然他劝我写，我写作中遇到困难了，他就会帮我的。就这样，我开始找来注释、翻译、讨论、研究《周易》的书，认真阅读起来。我一共花了八个月时间，读了几十本书和十几篇大文章，另外还在网上看了一些杂七杂八的东西和几篇短小的精妙之论。这期间，有几个月我去加拿大探亲了，在儿子家里做客，可以在老伴面前“耍赖”，拒绝做任何家务事。在异国他乡，连个闲谈聊天的人都没有，这使我得以安心地几乎每天都坐到安大略湖旁边去啃我带去的那八本大书。我素来读书效率不高，慢得要死，那几个月则很不错：李镜池先生的《周易探源》细读了两遍；黄寿祺、张善文二先生的《周易译注（修订本）》、马恒君先生的《周易正宗》、孙振声先生的《易经入门》，不但读得认真仔细，还作了详细的笔记；一本《周易大辞典》和朱伯昆先生的两大卷《易学哲学史》，也从头至尾看了一遍；王弼的《周易注》则在读以上各书时随时翻阅，真不知读了几遍，只知能背下不少句子了。

回国后继续阅读，但读着读着，竟越来越觉得注释类著作没有必要读得更多了：都是以《传》解《经》，大同小异；属于“各抒己见的理解和翻译”，似乎大多只是错得不一样；充满了爻位说、卦变说之类的“象数阐释”，不讲道理，又无可证伪。我于是深感朱熹说的那句《易》学史上的名言——“且须熟读正文，莫看注解”，在今天还仍然有其指导意义。这时我也开始形成了一些自己的观点，主要是以下三个方面：

一、传统的由《易传》开创的解读《周易》的路子，可以概括为“据象解辞”，但这条路是完全错误的，因为从理论上说，走这条路乃意味着只看到了《周易》的卦爻辞可能是“观象系辞”的产物这一面，却完全忽视、否认了，它一经产生，就必然会由于文字对人的心理和思维的“威力”而具有相对的独立性，迫使占筮者反过来“据辞选象”，以至“因辞起象”，所以后来的情况是卦画引发的“象”和文字（卦爻辞）唤起的“象”之间的相互作用，而从发展看，后者的力量和作用当是越来越大，以至最后居于主导地位——当卦爻辞定稿，《周易》真正成为一

部书,从而有人只能作为读者来读这本书时,如果说还有“象”,那象就主要或完全是由文字来决定了。刘大钧先生在其《周易概论》中说:“所占卦爻之辞的吉凶对于占卦者没有多大意义,解卦之人愿说吉,就可以找到吉的理由,愿说凶,就可以讲出凶的原因。”这道出了占筮的迷信性质,但只能说是后来江湖术士对《周易》的一种“应用”,并非《周易》成书以后,它的作者仍然允许使用者随心所欲地对他编定的卦爻辞作解释。如果这样,他就毫无功劳,《周易》就毫无价值,就不必有也不会有这样一部“书”了。

二、从结果上看,走了两千多年的“据象解辞”的路子,只是极大地夸张了《周易》的神秘性,以遮蔽、扭曲其“本真本然”面貌为代价,给它换来诸多虚幻的荣誉,同时把对于《周易》的研究引入了死胡同。人们都说《周易》是部奇书,予以极高的评价,给它戴上了“百科全书”、“中华民族哲学思想之源”、“打开宇宙迷宫之门的金钥匙”等等桂冠,但真正的和最大的奇,应说是人们还没有读懂它,完全没有把握到它的内容,就争相来给它写这样的评语。清代学者皮锡瑞早就指出:“说易之书最多,可取者少。”一个网友说得更好,只是稍嫌刻薄:“至今还没有谁把《周易》的哪怕一个卦真正解释清楚了。”足见上述评价是多么缺乏基础,多么不负责任。《周易》本身的奇,仅在全书六十四卦一律都由六条或断开或连接的线条叠成,“系”在后面的文字则多是一些不相连贯的、富有形象的词语或短句,以致解读它时大有发挥想象的余地,读每一卦都像是在读一首由若干似乎并无关联的语词和短句构成的诗篇。就是这一点“奇性”,加上关于它的产生的传说和推测,导致人们不愿直接根据它的文字去解读它,而是企图从卦画的构成形态上去寻找所谓的“象”,用这样“取来”的“象”去注释和修正语言文字(即卦爻辞)给出的“象”。这在实际上自然就是容许《周易》注家把他心中的“象”强加给卦爻辞。为了使这个“强加”显得有点道理,似乎是一门学问,才发明创造了诸如卦变说、爻位说、互体说等各种各样的“取象之法”。很明显,《周易》的上述桂冠乃是靠这样的解说得来的,或者说得更准确些,由于这种解说本质上具有神秘性、任



意性和无所不能性,那些桂冠原本是属于这种“解说”的,只是很自然地转移到了《周易》头上。今天,“据象解辞”作为解读《周易》卦爻辞的基本方法,必须予以抛弃了。自然,在讲“易学史”的时候,可以把它当作“人们曾经这样解读《周易》”的历史事实,向后人作一点介绍。

三、“本真本然的《周易》”乃是一部政治哲学著作,是当时的史巫献给侯王、君主的“政治进言集录”。是两股逻辑力量把我推向这个结论的。一是对《周易》产生过程的理论思考。《周易》原为占筮算卦之用,这已是理有据的共识。最初的占筮人不但是当时最有文化的人,而且是侯王、君主的近臣,同时兼任史官和祭祀活动的主持人,实际上是最高统治者的参谋人员。问卦人则是享有自由又常有疑难的贵族成员或侯王、君主本人,因为毫无自由、即使神明告诉了该怎么办实际上并不能那样办的人,是不会有“算一卦”的需要的,《周易》成为方士的算卦工具书,那是它流入民间以后的事。这样,问卦人问的必多是治国施政军事外交上的大事,而在这方面提供咨询服务又本是占筮人作为“参谋”的天职,这二者的结合,岂不使占筮人“取象”时、“系辞”时和作答时,都要尽可能地朝政治方面努力,向能够满足问卦人政治要求的卦象、辞句和解释靠拢?换言之,《周易》的“初稿”必然带有“政治进言集录”的性质。后来的定稿人一定是当时最有权威的政治、伦理、宗教三合一的领袖人物,自然不会改变它的这个性质,不过把“进言”往“教诲”方面提升罢了。

把我推向上述结论的第二股力量则是我对《周易》部分卦爻辞的实际思考、解读。我试图撇开传统的“据象解辞”的套路,纯凭训诂和逻辑来解读《周易》,于是选择几卦来做试验——这几卦,在坚持“据象解辞”的注家那里,没有一家的解释在我看来是像个样子的。我立即感到,不知道这些卦爻辞作为“言说”的背景,确实不可能把它们读懂。但某一卦的背景,其实就是它谈说的中心、主旨,不过是放到了更宽阔的视野中而已,因此,对它的领悟又只能通过对卦爻辞的细心研读去获得。为了打破这个“坏的循环”,我决定根据上面说到的《周易》产生过程给予我的启发,先作最一般的设定:这几卦都应是在对侯

王、君主作政治教诲，而这也就是它们的大背景。在这个设定的引导下，我一字一句地细啃卦爻辞，务求释义都有坚实的训诂根据，力求把握它的比喻义和言外之音，进而对全卦主旨作较具体的设想，同时据以体认六条爻辞和它们相互之间的联系，并不断修正之。结果，我对那几卦的我自认为“完成了的解读”表明：每一卦确实都是在作政治教诲，而且都主旨明确，六条爻辞之间的逻辑联系十分紧密，大多初爻点题，接下展开论述，末一爻恰到好处地收尾，全卦构成一篇论说生动、内容完整的小论文——原来，六条爻辞是一篇论文的完成了的提纲！

就这样，《周易》是部政治哲学著作，在我看来是不成问题了。

于是我开始动手写作本书，将目标规定为：实际搞出一个纯粹依靠训诂和逻辑解读《周易》的样本来，让易学界评估一下，看它像不像个样子，并据以判断，我这条解《易》之路是否走得通。现在全书已经写成，我可以公布我的以下数据了：

1. 全书六十四卦，明显是作政治教诲的五十六卦，不直接是政治说教，但与政治明显相关的八卦，与政治不沾边或相去甚远的，一卦也没有。

2. 全书六十四卦，每一卦都主旨明确，六条爻辞之间的意念联系十分紧密，作任何一种换位都将导致逻辑混乱，至少有四十卦明显是初爻点题，接下有有条不紊地展开论述。末一爻与初爻呼应同时总结全文的，也至少有三十卦。其余各卦，也都基本上是按这个格式安排的，只是稍有变通。

3. 全书六十四卦中有二十八对综卦（此卦倒过来看就是彼卦），其中至少有二十对，论述的内容从某方面看明显具有对立关系，其余八对的主旨、内容，也有某种相关性，只是对立不够明显。

从解读方法上说，上述情况能够用卦形所体现的某种“象”来解释吗？“观象系辞”会“系”出这样的辞来吗？从给《周易》内容的定性方面看，这些数据还不足以证明，它确实是一部有着特定对象、抱着特定目的写作的著作，是一部讲政治哲学的书吗？这里加上“哲学”一



词,是为了指明,它只是论述最高最一般的政治原则,不是针对具体政治问题而发。

以上是说明本书写作的缘起,同时显示它的内容方面的特点。下面介绍一下属于形式的方面。

1. 本书在行文风格上和我前著的《我读〈论语〉》、《我读〈老子〉》完全一样,也是将对于词、句的训释,对他人注、译的批评,和我对原文的理解三者糅合在一起,夹叙夹议,力求讲清“我是怎样达到对于这个字、这一句、这一卦的这种理解”的,希望用这样的方式启发读者思考,和我一起来解读原文,并因而可能生发出自己的不同意见。也一律不作翻译——《周易》比《论语》、《老子》更加不能翻译。和《我读〈老子〉》一样,也既不涉及《周易》研究中的诸多问题,不联系当代实际发任何形式的议论,更不作影射性的批评,只偶尔对《周易》作者观察和思考的深刻性加几句评论,以引起读者注意。

2. 对《周易》六十四卦的解说可说是本书的正文,此前安排了一篇《导论》,是对我设定的本书的“立论前提”(那只是我个人关于《周易》的学术观点),作简要的论述,但更是为初涉《周易》的读者阅读前人注译、解说《周易》的著作,提供必要的准备知识。这一部分本想作为附录放到正文之后的,考虑到认可那些“立论前提”也正是“读懂”本书和愿意将它读下去的前提,就以“导论”为题,放到前头了。因此,初涉《周易》的读者固然不能不读,其他读者也最好先看一下。我建议读者先行采纳我的那些设定,待读完本书的正文后再返回去对它们作评论。我估计,这样返回来时,至少有相当多的读者会认为,正文对那些设定所作的证明,比《导论》中作的纯推理的论证,要更加有力得多。考虑到六十四卦的卦名多不直接表达卦的主题,而为了显示出《周易》内容的全貌,也为了让读者想在《周易》中查找它关于某个问题的观点时有所依循,是需要在目录中交代出每一卦论述的一般内容的,所以我在每卦卦名之后都加了一句话,类似于“副标题”,但仅是提示该卦的主旨,而且所作的概括并非是唯一可能的。

3. 本书采用的《周易》的版本,是当今流行的、取自《十三经注

疏》的王弼本,俗称“通行本”。1973年长沙马王堆出土了《周易》帛书本,六十四卦齐全,只是偶有残缺,与通行本稍有差异,六十四卦的排序则完全不同。2001年起,上海博物馆陆续公布了它的馆藏战国楚竹书《周易》,只有三十四卦,且多有残缺,与通行本比较,主要是字形不同者多,内容差别极少。本书作的取舍是:全按通行本作解说,我只加以标点,用字与帛书本不同时,如明显属通假情况,又不是卦名用字,就不作说明了,若字义不同,则原文仍按通行本给出,但训释务必参照帛书本来确定;文字差异较大以致影响到对于全卦主旨的领会时,则只从通行本而置帛书本于不顾——只有两卦属这情况。至于竹书《周易》,由于与通行本几乎谈不上内容上的差异,本书就没有涉及了——仅用了它的一个字作为我对它的“对应字”释义的旁证。

4. 本书引证的和批评的观点或译文,大多加上了引号——译文一律放在引号中,并且在交稿前我一一作了查对,大概没有错漏。这仅是为了给读者提供比较、辨析资料,决无别的意思。由于完全是“对事不对人”,读者大概不会追问“这是谁翻译的”,所以绝大部分都不说明出处,而用“有人”、“有本书”这样的话领起。如有读者想要知道出处,可到附录《本书引用书目》中所列的那些书里去查找。我在《我读〈论语〉》和《我读〈老子〉》的序言中都郑重表示:对于我当作“批评靶子”的著作的作者,我是怀着深深的敬意和感激之情的,没有他们的著作给予我的帮助和启发,我决写不出这本书来。这里,我同样要说这个意思,并且要加重语气地说:先生们,我敬重你们,谢谢你们!

易学界前辈金景芳先生说:“《易传》是理解《易经》的一把钥匙,没有《易传》的话,我们今日便不可能看懂《易经》。”这大概至今还是易学界的“主流观点”,但我不以为然。即使《易传》确是孔子所作,《周易》对他来说也是“古代文献”,在解读这种古代文献方面,我们和孔子应该是平等的,没有理由把他奉为不可动摇的权威;从拥有的方法、手段方面说,我们作为后人则理应在总体上超过他,事实上,对于我们与孔子共同的古人、古事和古籍的认识,至少在许多地方,我们是已经大大超过了孔子的。因此,最后我想说一句:希望本书能够作



为一部撇开《易传》，完全置传统治《易》方法于不顾，纯凭训诂与逻辑解读《周易》的彻底的、纯粹的义理派“样本书”，引起易学界的注意。我期待着对于本书的任何形式的批评意见。

赵又春

2007年6月30日于长沙岳麓山下

导论：《周易》是部什么书和怎样解读《周易》



在阅读《周易》原文或对它的注释、解说性著作之前，先大致地了解《周易》究竟是部什么书和人们是怎样读它从而是怎样向人作解说的，很有必要。这是因为不但《周易》本身是部“奇书”，而且有许多人对它的解释也很奇特，甚至更加奇特。

一、《周易》是部由占筮算卦用书逐渐演变成的古代政治哲学著作，是古代史官献给当时侯王、君主的进言集录。

先向读者交代：这个小标题对《周易》的定性只是我个人的学术观点，远非学界的共识，下文自是我对这个观点的论证，但更是通过这个论证，向初涉《周易》的读者介绍人们关于《周易》的流行观点。

1. 要知道《周易》是部什么书，首先要知道《易经》本文和《易传》的关系。

据说，古代曾经有三部算卦的书，《周易》是其中一部，另两部叫《连山》、《归藏》，后来失传了。最初的《周易》只有卦画——由两个符号叠加而成，所用的两个符号逐渐固定为两条短线，一条中间不予断开，另一条中间断开一点，以示区别。这就是今天所谓的阳爻“—”和阴爻“--”。为什么恰好是使用这两种符号？这有多种说法，我则以为仅仅是因为这两个符号最易在地上画出，又最便于刻画到竹简上，完全值得争论。传说这最初是伏羲氏发明的，但他只将这两种符号三个相叠，每一叠中的三个可以全同也可以不同，所以一共叠出八种形状，每一种都叫做一卦，他如何演算这八卦，历史上没有记载。后来，周文王又把这八卦两两相叠，进而得到 $8 \times 8 = 64$ 个六爻构成的卦。于是需要立新的名目了：六爻卦是两两相重得到的，古人就叫它“重卦”，相对于原先的三爻卦，则叫“别卦”，原有的三爻卦就叫“经卦”；



经卦处在六爻卦之中时，则上面的那个叫“上体”（也叫“外卦”），下面的那个叫“下体”（也叫“内卦”）——这些名目恐怕是后来研究《周易》的人立下的了。也未发现关于文王如何算卦的史料。大概在文王之前，《周易》只是指谓通过规定的演算得到一个卦形，再据该卦形对所问之事作口头回答和预测的一种“活动”，并无文字说明，因此严格说来还不能说那时已有《周易》这样一部著作，直到文王（也有说周公的），才在每一卦和构成该卦的每一爻之后，加上文字说明。至此，《周易》算是成书了，这部书就称为《易》或《周易》，后来列为经书，故也叫《易经》。所以最初的《周易》只包含两部分：六十四卦的卦形和每一卦后面所“系”的卦辞与爻辞，分为上下两篇，上篇三十卦，下篇三十四卦。为什么这样分，没有谁说得清。为了区别和便于称呼，理应每卦都有个卦名的，但卦画本身就具有区别作用，现有的文字卦名，其意义同卦的内容的联系有远有近，似乎都是后起的；从《左传》中提到某条爻辞时使用的说法看，当时还没有诸如“初九”、“上六”、“九三”、“六五”这样的用以标明每爻所处位置和阴阳“性别”的用语——称为“爻题”（这名字是高亨先生起的），故爻题必是后来的《周易》研究者发明和添加进去的，《周易》作为宫廷史巫专用的占筮之书，读的人极少，用它的人又很熟悉，并不需要有这些名目。

到了春秋以后，《易经》开始传到民间，读它的人多了，加之它实在太难懂，于是有了注释它的著作，终于出现十篇权威性的“辅导资料”，称为“十翼”（“翼”就是辅助义），假托孔子的名义广为流传。由于注释或阐发经义的文字古时称“传”，所以这十篇文章合为一书就被称为《易传》。后来，《易经》和《易传》被并在同一书中，再后来，《易传》中的部分内容还被分拆开来，搅入到《易经》之中了。从那时起，《周易》（或者《易经》）这个书名开始有了二义：狭义上是特指加上了卦名、爻题后的原初的《易经》，广义上则包括《易传》在内。谈到《周易》的产生时有句名言：“人更三圣，世历三古。”但它讲的是广义的《周易》，本书“读”的则是狭义的《周易》，并且对《易传》完全不予涉及——不作半句引证，也不作任何批评。

2. 如果是通过他人的介绍来了解《周易》(上述狭义的《周易》)是部什么书,务必先行弄清,介绍者究竟是针对《周易》古经作介绍,还是实际上主要是在讲《易传》。

这个区分,对初涉《周易》的人来说是很有重要意义的,因为历来研究《周易》的人,尤其是当今学者,每讲到《周易》,特别是在作评价性的论述时,往往失之笼统,《经》、《传》不分,有意无意地把纯属《易传》的观点作为广义《周易》的思想,甚至把对《易传》的评说都完全用到《易经》(即狭义《周易》)上。下举二例。

唐明邦先生主编的《周易评注》一书,开头有篇绪论,共八节,尽管第二、三节是对《易经》、《易传》分别作介绍和论述,说明编者承认这二者不能混为一谈,可其余六节的标题却一律以《周易》领起,又忽略了或者说抹杀了二者的区别,具体论述时也是针对《周易》这个“共名”,但主要是引证《易传》中的说法,第五节标题为“《周易》蕴涵的民族意识特征”,从三个方面说明《周易》是“国魂之典范”:突出的主体意识、强烈的忧患意识、坚定的革新意识,可引作证据的材料竟没有一条、一句出自《易经》,全部是《易传》中的说法。

王树人先生的《回归原创之思》一书,上篇第一章是讲“《周易》的原创之思与‘象思维’”。作者怀着深厚的民族感情,从“现代研究的视野”出发,颇深刻、独到地论述了“易道之博大”、“易道之观”、“卜筮之象”、“阴阳之道”、“卦爻的本真及其启迪意蕴”等五个方面,极力证明《周易》的思维是“象思维”,“‘象数’为‘易道’之本”,“‘易道’的‘太极’、‘阴阳’、‘四象’、‘八卦’、‘六十四卦’,都属于‘非实体性范畴’”。总之,《周易》是“原发创生”性著作。读这样的论著,真让人兴奋,不禁对《周易》迭起敬意。但回过头来仔细一看,论者举出的论据,即他用来作凭证的文献资料,却绝大部分出自《易传》而非《易经》,其余一小部分则取自其他易学家对《周易》的注释或评论,真正属于《易经》的卦辞和爻辞,竟一条都没有,而且,提到卦爻符号时,也是经过《易传》“过滤”了的,就是说,对之作分析阐发时,乃是以《易传》对它的解释为基础,因而这个论据仍然属于《易传》,而非《易经》。



像上面两书这样的对于《周易》是部什么书的认定,可以完全安到《易经》——狭义《周易》(后文提到《周易》时一律是狭义的)的名下吗?当然不可以。但人们却基本上一直是这样去认识它的。因此就有了一个寻找《周易》的“本真本然”面貌的问题。这项工作在那样的程度上也就是抛开“以传解经”的老路,只就《周易》的本文去解读它,对于《易传》的说法,像对待今天的研究者对它的解释一样,也只作参

我决定先走个极端:本书解说六十四卦时,完全置《易传》于不顾,连参考都不参考一下,不过暂时也不作任何批评罢了。

考,不视为就是《周易》作者的意思。为此,我决定先走个极端:本书解说六十四卦时,完全置《易传》于不顾,连参考都不参考一下,不过暂时也不作任何批评罢了。

我的目的是:给出一个样本,看这样作出的对《周易》的解读,是否也能“像个样子”,甚或还更有一些优越之处。我这样做,在许多《周易》注家和研究者看来,可能

是“冒天下之大不韪”,因为在他们那里,“传为经生,经因传存”的观点已是不可动摇的了。但我想,他们拿《易传》的观点冒充《周易》的思想于前;我今天来探讨《周易》的“本真本然”面貌于他们之后,又何罪之有?

3. 要从内容上认清《周易》的“本真本然”面貌,还必须确定它的卦画和卦爻辞到底是什么关系。

我这样说的根据是:讲《周易》的内容,自是指卦爻辞表达的思想,但如果认为卦爻辞的内容根本不能从它的文句去把握,必须经由卦爻象去认定,那么,所谓弄清《周易》的内容,岂不就变成准确地寻找卦爻辞所由得来的卦象和爻象了?而且有人正是这样主张和这样实际处理的。

从前面介绍的《周易》产生的历史过程看,《周易》确是先有卦画,后来才有卦爻辞的,换言之,作为“算卦活动”的《周易》,只需要卦画,可以没有卦爻辞,即卦爻“辞”乃在占筮算卦者的心中。问题是:《周易》成书以后是否就倒了过来,该说它作为一部“书”,乃是就它的卦爻辞而言,原有的卦画可以不理睬,不必视为这部书的必要构成部分了?显然,这问题的回答取决于卦爻辞对卦画是否具有依赖性,而这

一点，又存在着迄今为止人们的实际处理和你的主张之间的区别。

从人们对于卦爻辞和卦画之间关系的实际处理看，卦爻辞对卦画在最初是没有独立性的，因为卦爻辞的产生就是把占筮算卦者“心中的辞”文字化，搬到心外来了，而“心中的辞”正是卦画给予他的启示，因此他一定是，也只能是用卦画来解释卦爻辞，当对卦爻辞的文字作通常的理解与他“心中的辞”不相一致时，他将认为这是因为卦爻辞写得“词不达意”，从而必是用后者来纠正、修改前者，而不会相反。卦画给予占筮算卦者的启示，亦即他因卦画而产生的一切表象、联想、感悟，用《易传》给出的术语来说，就是“象”。所以对于卦画和卦爻辞之间关系的上述认识和处理，《易传》表述为“观象以尽意”、“观象系辞”，尚秉和先生则发挥为“今之易辞，固皆古圣人瞪目注视卦象而为者也。易之卦爻辞，既由象而生，后之人释卦爻辞，而欲离象，其不能识卦爻辞为何物，不待智者而决矣”。我来打个比方，这是说：卦画相当于一张设计图，卦爻辞不过是这张设计图的说明书，图不必有说明书，说明书若是与图不一致，自然只能根据图的实际来修改说明书，而不能相反。《易传》最先揭示卦画和卦爻辞的这个曾经实际存在的关系，又是它最先对每卦卦爻辞同所系卦画的具体关系进行描述，加之这是打着孔子的旗号来进行的，因而具有极大权威性，似乎就是《周易》作者自己的陈述了，以至迄今两千多年来，绝大多数《周易》注家还是要通过或借助于卦画来理解卦爻辞，不愿、不敢离开《易传》和卦画，仅靠文字训诂来对卦爻辞作独立的解释和阐发。这就是两千多年以来，人们对于卦画与卦爻辞之间关系的实际认识和处理情况。

上面说到卦爻辞是否依赖于卦画，还取决于你的“主张”，这是什么意思？我的意思是：卦爻辞一经产生，是否也就有了某种相对的独立性，并且这独立性日益增大，后来终于摆脱卦画的束缚而独立了，就是说，占筮算卦人逐渐把他们“心中的辞”固定化，以至终于确认某个卦爻辞文字体系对它的表述已臻完善，故而只要训诂上不出差错，读者按该体系作出的解释，与他“心中的辞”就是一致的，因而后来的“解卦人”尽管“据辞解卦”，可以不必顾及亦即不去揣摩、猜测作者



“心中的辞”了？对此当然有两种相反的主张——认定上述“实际处理”方式永远不可改变，就是这里的否定的回答和主张。我则持肯定的回答和主张。

在我看来，卦爻辞的产生本身就意味着，到这时候，占筮算卦者们通过多年的“象”的积累和对以往占断之“应验率”的统计，对于某一卦和某一爻究竟是哪种“象”的代表，或者反过来说，该卦、该爻只应在心中升起哪一种“象”，已经达到了某种共识，惟其如此，才有了用文字把它固定下来的要求，并终于在卦画后“系”上对那个“象”作描述的语句——“辞”。换言之，卦爻辞的产生和使用一定不仅是为了系辞者个人便于记忆，便于以后又筮得此卦此爻时有所参考，不须临时重新去设想、创生“象”，同时也是或者更是为了使大家作的占断趋向一致，以免卜问的人和事基本相同而给出的占断却因筮者不同而大不一样，以至降低占筮的“公信度”和权威性，甚至动摇人们对神的信仰（占筮的心理根据在于相信有“神启”，但求占问卦的人又不会毫无理性，占筮的结果按说应该相同却大不一样，或者相反，理应不同却完全一致，将会使人怀疑神也不讲信用或能力不够）。否则有什么必要“多此一举”？人、事总有差异，看来相同的人事占算出不同的结果，总可以找到说辞的，各人占断不一，前后讲的不同，不是更能显示筮者技能的高低和“神性”的强弱，并增加占筮的神秘性吗？

例如泰卦卦形是乾下坤上，筮得此卦，占筮人将“创生”出怎样的“象”并据以作占断呢？一定多种多样，例如可以是：乾为天，坤为地，故这卦表示“翻天”，意味着将改朝换代了；又可以是：乾为男，坤为女，故此卦是说女人骑到了男人头上，预示问卦者将倒霉透顶；也可以是：乾为君，坤为臣，因此你占得此卦，乃说明你已大权旁落，受下人欺侮了；自然还可以是：乾为阳气，往上升，坤为阴气，向下沉，阴阳交会，预示占得此卦者将走上下畅通无阻即办事顺利亨通的好运了。如此等等，不一而足，若无卦辞字义句义的约束，筮者就可“挥洒自如”，任意附会，那该多好！但竟有了卦辞，而且正是他们自己编写的，这当然只能解释为：客观上有了只将此卦卦形与某个确定的“象”相

联系的必要性，主观上，即此卦形在不同筮者心中引发的“象”，也趋于统一了。卦爻辞就是对这种“共象”（对众人而言）兼“恒象”（对个人而言）的文字描述，既能使人读了之后立即生出“那个象”来，同时又对算卦者起约束和规范的作用，使他不能任意“离经叛道”地“创生”出其他的象来。

我上面的论述诚然完全是出于事理上的推导，而非历史实际的考证，但朱伯昆先生《易学哲学史》中的说法同我的推导却是一致的。该书说：“依《周易》所说，《周易》中的卦爻辞，就其素材说，是从大量的筮辞中挑选出来的。”《周礼·春官》叙述了这个挑选过程：“凡卜筮，既事，则系币以比其命。岁终，则计其占之中否。”这是说，掌管卜筮的人于每次占卜之后，将所得兆象和占断的辞句记录下来，连同礼神之币藏于府库，年终进行统计和整理，将应验的选出来作为下一次占筮的依据。最后选定作为《周易》各卦之卦爻辞的，该是多次被这样选出来的占断辞（注意：这“占断辞”乃指整条卦辞或爻辞，不是特指其中的诸如“吉”、“凶”、“悔亡”等词语），从它们同“占断者心中的象”的关系看，与这种占断辞相联系的“象”（即这占断辞所描绘的“象”），不就是我上面说的“共象”、“恒象”吗？可见我的推论是符合历史的实际的——“逻辑的”和“历史的”是统一的！

因此必须肯定：卦爻辞虽是古人“观象”的产物，它只是把人心中的象用文字书写出来，但一经产生，它就有了独立性，它给出的象就要由构成它的词语、文句的“意义”来决定，不容许后来人任意“创生”了。因此，尚秉和先生的这个说法是站不住的：“《易辞》本为占辞，故其语在可解不可解之间。惟其在可解不可解之间，故能随所感，而曲中肆应不穷。所谓仁者见仁，智者见智也，此易理也。”这只能说是卦爻辞形成过程中的情况，今天还这样说，就是仍然把《周易》看作纯粹的算卦书，认为它不会有也不必有确定的意蕴了。如果真是这样，古人把它作为治国理政的指导，岂不愚蠢而疯癫？我们今天如果不是纯粹把它作为文字游戏或像绘画一样的艺术品来把玩、欣赏，还有研究它的必要吗？还有进行研究的可能吗？



4. 《周易》是部什么书的问题,在今天理应是问:从纯粹依靠训诂而把握到的卦爻辞的内容看,应该把《周易》定性为一部什么著作,就像问《老子》是部什么著作一样。我对这个问题的回答是明确的,那就是本节标题的表述:一部政治哲学著作。

第一,我认定《周易》不是哪一个人所作,而是商周期间一批史巫长年的集体创作,上述“系辞”的过程,就是他们心中的“共象”外化为文字的过程,由于“象”在本质上是模糊的、流变的,在个人那里的恒定化和众人中的公共化不但是长期的,最终也不能完全没有模糊性和流变性,所以“系出的辞”——卦爻辞对它的陈述,不可能像陈述现实生活中一件事情那样细致、准确,因此也就只能借助于比喻、比拟、类比等手法来描述,这样作出的描述,各人仍可有自己的体认、解释,可以同中存异,因而较易形成“共识”,达成“妥协”,把勉强得到公认的表述暂时“系”下来。这样“系”下来的辞以后肯定会有变化,即常需修改、加工,当相对的稳定性、成熟性达到较高的程度时,才会由一人或极少几个人作最后的定稿。这最后的定稿人倒可能是文王或周公,因为他们地位最高,堪当这里必需有的最高裁决者的角色。很明显,这个产生、定稿过程决定了《周易》的卦爻辞不但一定会保留许多纯粹的占断用语,如凶、吉、吝之类,其表达手法也只能介乎“纯逻辑概念的陈述”和“感性形象性描绘”之间,换言之,主要是借助比喻、比拟、类比等原本属于“修辞手段”的东西,向读者喻示、暗示作者——定稿人的思想,加之古汉语词汇不多,语法不严,书写人往往“认音不认字”、“认偏旁不认全字”这些文字发展水平造成的局限性,《周易》卦爻辞对于后来读者的“难懂性”,就可想而知了,以至确如尚秉和先生所言,“仁者见仁,智者见智”,难有“达诂”了。这是此后数千年,谁都可以按自己的理解去注释《周易》,甚或故作奇解他说的“内在根源”——《周易》自身中的原因。

第二,以上讲的《周易》的产生、定稿过程同样说明,《周易》原本是一部“宫廷占筮用书”,后来则定稿为“王官之学”。这是很好理解的:占筮算卦是同神明沟通,非普通百姓所敢为;“观象系辞”需要有

较高的文化和“理论”修养，非一般人所能为；人虽然是在对于面临的事情拿不定主意感到“前途未卜”时才去求神问卦，但因此也就只有拥有一定自由，可以选择自己行为方式的人才有可能进行这项活动的需要与可能，毫无自由，一切由他人、外界安排，即使神明告诉了要怎样做也仍然不能、不敢那样做的人，是不需要也就不会想到要“算一卦”的；这些情况决定了，最初的占筮算卦人必是脱离生产的“闲人”，即是统治集团的成员，是一类官员，而决不会是如同今天的“八字先生”、摆摊算命先生这样的“民间人士”，或后来才有的江湖术士，而求神问卦者，则是王公、贵族，特别是侯王、君主们，他们才既常有“难决”之事，又可以根据神明指点自作决断。算卦者和问卦者的这个“历史情况”决定了，《周易》即使主要是用作算卦书时，筮者“观到”的必主要是关涉到国家内政、外交和宫廷大事的“象”，因为问卦人所问的，也即筮者所要回答的，多是这方面的事。当然也只有对这方面事情的回答，才马虎不得，须慎之又慎，既要找到卦画上的根据，以便问卦人质问时好作应对，又须在日后进行查对验证，以求获得有关卦画的“恒象”，好使前后的说辞不至于太自相矛盾。这样，根据“恒象”和“共象”形成的“系辞”，其内容、主题必定多半是有关治国、理政的大事情的。想到最后的定稿人必是文王、周公那样的政治、伦理、宗教“三合一”的领袖人物，就更要说，《周易》卦爻辞的最后编定，乃意味着它的“政治功能”完全居于主导地位了。我据此认定：《周易》的编者本侯王、君主的“政治参谋”，《周易》的卦爻辞是他们献给侯王、君主的“治国箴言”，换言之，《周易》是“政治进言集录”，若最后定稿人是文王、周公，则也可以说是他们留给子孙的“政治教诲总集”。

我以上的论述又是逻辑推导，但验之《左传》、《国语》中的占筮记载，以及学界关于祝史之官的公允结论，至少是基本符合历史实际的，所以我颇有信心。

第三，这是最重要的：我从以上的设定——《周易》乃是筮官们献给侯王君主的进言录出发，把这作为卦爻辞的背景，或者说“大语境”，完全不顾什么卦象、爻象，只按严格的训诂要求（要求对每一个



字的训释都务求有先秦文献资料的用例)和事理与思维的逻辑,去解读六十四卦每一卦的卦辞和爻辞,结果发现,除了有些卦中存在的“亨”、“贞吉”、“征凶”、“无咎”这类的词语难以直接同所述事情或思想相联系,只好视为《周易》原为占筮算卦用书留下的残迹之外,其余部分是完全可以了解的,而且上下文之间有着很严密的逻辑联系,全卦主旨鲜明,围绕着一个中心展开,是一篇非常完整的文章,特别是六十四卦全都如此,没有一卦的主旨可以说是与治国之道无关的,至少有五十六卦明显、直接地就是讲为政施治的“君王之术”。既然如此,还能不说《周易》是一部政治哲学著作吗?

因此,如果承认,按某个设定的背景、原则去解释一个由众多似乎彼此无关的“个案”构成的系统,结果竟能畅通无阻,所有“个案”无一例外地成为该背景的“注脚”,该原则的适例,这在实际上也就是对那设定的背景、原则的证明,亦即这时就必须认定它已经是科学的结论,那么我要说:我对《周易》的上述定性,理应是不能加以怀疑的了。这里的关键自然是:你对每一卦的解读真的都有训诂根据、真的既合逻辑又符合历史实际,而不是“遍身硬伤”、生拉硬扯、牵强附会之说吗?我对此的表态是:这是个事实问题,我不预作辩解,只请求怀疑者细读本书对于六十四卦的解说,然后自作评断。

二、解读《周易》的传统方法把《周易》神秘化、支离化了,解读《周易》的正确原则应该是:明确背景、重视训诂,理出作者的思路。

打开《周易》六十四卦,每一卦呈现在你面前的只是一叠六根或连或断的短线(卦画)和“系”在后面的一些难认难懂似乎彼此完全不相关联的词语和短句,要读懂它,好比要你做一道这样的考题:给你若干个彼此意思不沾边的语词,要你在很短的时间里编一段内容相对完整又读来饶有趣味的短文,把这几个词语都镶嵌进去。这当然难。要每卦都写出六篇这样的短文,并且彼此有内在的逻辑联系,围绕着一个中心展开,共同体现着一个主题,就几乎是办不到了吧?但《周易》被列为六经之首,后来还被公认为世界文化宝库中的奇葩,可能只不过是六十四堆支离破碎的语词吗?当然不可能。《周易》被视为

奇书，首先就奇在这里。为了解开《周易》之谜，出现了不知多少注释、解说它的著作，每位作者都想捕捉到、再现出原作者心中必有的上述短文，至少把每一篇的大意交代出来，结果却是尽管注出了无数种花样，却没有一种得到了公认。清代学者皮锡瑞的名著《五经通论》，有一节的标题就是：“说《易》之书最多，可取者少。”实际上，人们是把《周易》当作了不定型的“套子”，可以什么都往里面塞，或者代数符号，可以什么都用它来标示。《四库全书》编者说：“易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援易以为说，而好易者又援以入易，故《易》说愈繁。”“无所不包”、“皆可援易以为说”，这是《周易》之为奇书的又一“奇”——这个“奇”是指神奇了！在今天，这一奇又得到了大发展，竟出现了所谓“科学易”！

以上两奇真是《周易》固有的特点和优点吗？国人颇以拥有这样的奇书而自豪，我却以为，这两奇都是后来注《易》、解《易》者对它使用了错误的研读方法或者说抱着错误的态度造成的。下面讲两个有关解读《周易》的方法的问题。

1. 历来解读《周易》的方法尽管多种多样，还有所谓象数派和义理派的对立，其实，除近代几位学者之外，仅就如何解读卦爻辞这一点而言，一律都是象数派。

一律抱住“观象系辞”这个仅仅在说明《周易》的产生时可能符合实际的说法不放，不知或者否认卦爻辞一经产生就有了独立性，最后的定稿未必还是对卦画所引发的“象”的描述，更可能是借助于语言文字“筑出”一个“新象”来，用以承载、传达作者的某个完全是通过别的渠道形成的思想。因此，象数派总是用所谓的“象”，实际上是用卦画的构成情况，去注释、解说卦爻辞，即把卦爻辞的解读，归结为体认原作者究竟是根据卦画的哪个情况编出这些话来的。被说成“一扫汉人象数之说”、公认为义理派鼻祖和代表的王弼，也不但在他的《周易注》中常用象数解释卦爻辞，根本谈不上“扫象数”，甚至还一般地承认“尽意莫若象”，只不过又主张“得意忘象”罢了。可想而知，这样解读卦爻辞，即使将某一句、某一爻解释通了，要把全卦“解说”为一篇



内容完整的文章，是决难做到的。因此，尚秉和先生很干脆地承认卦爻辞本来就可以前言不搭后语：“圣人吐辞为经，能支离如是乎？象所命也。”“《易》辞皆由象生，观某爻而得甲象，又观某爻而得乙象，故《易》辞各有所指，上下句义不必相联。”甚至可以自相矛盾，“卦爻辞往往相反”。就是说，“圣人”为了使卦爻辞不违背“象”，是甘愿放弃逻辑、语无伦次的，故《周易》的卦爻辞确实是支离的。有的注家倒是企图阐发出每卦六条爻辞之间“义理”上的联系，但既然坚持走“据象解辞”的路子，实际上哪里办得到！

事情还不仅仅如此。由于要直接从卦画的构成上找到每句、每条卦爻辞的根据极为不易，为了贯彻“据象解辞”的方法，人们还挖空心思，想出了许许多多的“取象方法”，竟把东南西北四方，一年十二月，阴气阳气的升起、交感，月亮的晦朔盈亏，春夏秋冬，二十四节的寒暑交替等等，都扯来帮助“观象”。至于这些“观象法”在原作者那里是否真的用过，就顾不上了。这样解说，自然使得《周易》“无比深奥”，“易道广大，无所不包”了。冷静地想一下，《周易》的这种“深奥”、“广大”、“无所不包”，难道不是由后人“解说”出来的吗？古代文人或因无所事事而陷入玄思，或为了特殊目的而故作奇说，结果“创生”出荒诞不经的“取象法”来，是可以理解的，我们今天还要这样去读《周易》吗？可惜当今出版的注释《周易》的著作，还基本上是走的这条路。朱高正博士的《易经白话例解》一书只是为初涉《周易》的人提供入门津梁，竟然还主要是以爻位说作解，并在《代自序》中介绍了用卦象解释经文的多种方法后，叮嘱读者说：“灵活运用上述这些基本原则，就能解读《周易》古奥的经文。”似乎正确解读《周易》，是非走“据象解辞”这条路不可的。我完全不同意这个观点，本书就是要提供一个样本，说明不走这条路也未尝不可，甚或更加畅通，更能真正阐明《周易》的真义并让它发挥应有的好作用。

但我还是建议本书读者也读一读据“象”解《易》的著作，以便有个比较。因此，为了给读者提供一些阅读那类著作的准备知识，下面我对现代多数注家也仍然采用的“取象”方法，作一点介绍。

所谓“易象”，据刘大钧先生《周易概论》中的说法，共有七类，即：八卦之象、六画之象、象形之象、爻位之象、反对之象、方位之象和互体之象。

八卦之象就是八个经卦所象征的事物，最早由《易传》中的《说卦传》给出，例如：“乾为天，为圆，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为主马，为瘠马，为驳马，为木果。”“巽为木，为风，为长女……”今天的人还能添加一些，例如说“乾为石、为虎、为箭，为……”可以吗？说不可以没有道理，说可以，则你需要“为”什么，它是什么，这还叫解释吗？

两卦相重就生出“六画之象”，例如乾下巽上的小畜卦就给出“风行天上”之象。但六画之象不仅指六画作为整体给出的象，更包括各爻的“位置关系”显示的象。为此，人们立出了许多名目，如上面二爻为天，下面二爻为地，中间二爻为人；从下往上，单数位（第一、三、五爻）为阳位，双数位（第二、四、六爻）为阴位，阳爻又恰居阳位，阴爻又恰居阴位，叫“得正”，或“得位”，这自然是吉祥之象，反之，阳爻居阴位或阴爻居阳位，则是“失位”，就不吉了。另外，第二、五爻因分别为下卦和上卦的中爻，所以处在这两个位置都叫“得中”，是吉利的；第一、四爻，二、五爻，三、六爻，因就所在经卦而言，位置是一样的，故二者相互的关系叫“应”——分别为阳爻、阴爻，叫“正应”（或“有应”），都为阳爻或都是阴爻，叫“敌应”（或“无应”），以示异性相吸，互相帮助，同性相斥，彼此嫉恨。还有标示相邻二爻关系的名称：阴爻上面是阳爻，叫“承阳”，这当然好；阴爻居阳爻之上，叫“乘刚”，自然表示不吉、不善、不祥；邻爻都可以叫“比”，但一般是指下爻对上爻，而且要具有“亲密的关系”（故也叫“亲比”）。

有了以上名目，根据某爻所处位置自由地创生出它的象来，就可以进而给“系”在它后面的爻辞作“观象系辞”的解说了。这种解释方法俗称“爻位说”。例如坎卦卦形为☵，第二爻爻辞为：“坎有险，求小得。”尚秉和先生用爻位说作的解释就是：“二失位，故‘有险’。阴为小，二居中，孚于上下阴，故曰‘求小得’。”



当然还有不少仅用以上取象法不足以找到合适的象以说明爻辞的情况,于是又发明了所谓“卦变说”,说此卦是从某卦变来的,即那个卦的某一爻的爻性变了,就成了此卦,故而解释此卦此爻的象和辞时,必须参照所由变来的那个卦的情况。更还有所谓“互体之象”:把第二、三、四爻,以及第三、四、五爻,也分别看作是一个三爻的经卦,称为“互卦”,也叫“互体”,据以生成的象就是“互体之象”——“互”字指示这两个经卦(“体”)互相包含。这样,就又可以根椐某个爻在互卦中的情况,来生成相应的象,并用以解读该爻爻辞中的用其他的象不足以解释的疑难之点了。这种解释方法叫“互体说”。

每遇注家用卦变说或互体说取象以解说爻辞时,我不禁产生一个联想:民间的“八字先生”给人算命时,常常作出一些大胆的推断,例如说:“从八字上看,你一定先死父亲,后死母亲。”你如指出他说错了,他就会反问你:“你头上的‘转’(指头发改向处显示出的旋涡)是偏左还是偏右?”你未解其意,就回答了,例如说“偏左”,他于是马上改口说:“原来你的‘转’偏左啊,你可先没告诉我,要是偏右,从八字上看你是一定要先死父亲的。”就这样,他看八字总是很准很灵的。用上述取象方法解《周易》,不很像八字先生给人算命吗?从可能性说,取象方法是无穷多的,不愁找不到一个最能满足你的需要的象来。

其他几种取象法,现代注家用得较少,就不介绍了,上述情况已足以说明,“据象解辞”的路子由于否认了卦爻辞产生后的独立性,所以在理论上是站不住的,必不符合卦爻辞最后定稿时的实际,从实践上说,这种解读方法只会把《周易》导向神秘化,更会切断爻辞之间意念上的联系,将它们支离化,由于各人的“取象”不同,加之“象”本有模糊和不确定的特点,这样解读更决不可能将人们对《周易》的认识引向基本的一致。事实上,几千年来,《周易》变得越来越神秘,越来越让人读不懂,而解释它的体系、花样却越来越多,其根源就是大家都走在“据象解辞”这条宽广得至于没有导向没有目标的路上。

2. 如何解读《周易》,也涉及一些“技术性”问题的处理。这里我主要从正面提出以下几点:

第一，要明确作者究竟是在对谁说话。《周易》卦爻辞几乎都是一些省略句，只留下了关键的词语，其余的都略而不说，因此，要读懂它们，你得把省去的部分补起来。这自然要靠语境，脱离语境，任何一种补法都可以是对的，也就没法确定了。传统的处理办法是把卦名看作本卦论述的主题从而也就是卦爻辞的背景，对于各条爻辞，则认为都是针对所在的那一爻——实即筮得此爻的人说的。于是有“当明夷之时，九三如何”、“当困之时，上六怎样”这类说法。这种处理是由“据象解辞”的“总路线”决定的。我的想法是：《周易》原为占筮算卦之书，卦爻辞作为筮辞乃是筮官转述给问卦人的“天意”，有时另加他作的解释，而问卦人在当时主要是贵族，特别是侯王、君主，他们是把筮官当作自己的参谋人员的，请求筮官占筮其实是命令他帮助自己决疑。这当是没有问题的。因此，即使筮官给出的占断是“对事不对人”的纯“天意”之表达，他加入的解释、说明，是一定要体现出向侯王、君主说话的一般内容，从而要影响整个筮辞即卦爻辞作为“话语”的“结构”、语气的。这样，只要承认卦爻辞是由筮辞演变而来，它们共同的大背景就是在向侯王、君主传达、解释“天意”，也就是假天之口在对他们作教诲。考虑到后来的定稿人是通过这种传达、解释“天意”的方式，自觉地向侯王、君主进言，这一点就会更加突出，以至必须确认，那纯粹表达“天意”的占断辞，也已成为教诲的内容，即和“解释性的话语”糅合在一起，二者没有明确的界限了。

根据以上合理的设想，我认定，《周易》卦爻辞中那些“不知向谁说”的话，其实是以侯王、君主为对象的。想到这一点，它们的具体含义就显豁了。例如第一卦第一爻“潜龙勿用”，尽管当作一般的陈述句，翻译为“潜伏着的龙不可发挥作用”，可说一点不错，但理解为当你是一条潜龙时可别轻举妄动，就准确得多。第二卦第一爻“履霜，坚冰至”，若是译为“踩在秋霜上，冰封大地的冬季即将到来”，就显得“意犹未尽”，因为这实是在说：“你要是踩到了霜，就该想到冰雪将至。”至于第三卦第一爻：“盘桓，利居贞，利建侯”，有人翻译为：“徘徊流连，利于……”就要说是错译了。如果认定这是在向侯王、君主说话



(后两句明显指明了这一点),就知道这“盘桓”乃是比喻、暗示他们做某事进行不下去了,因而不会是描述他们在“徘徊”,而是教诲他们“此路不通”,从而后两句必是告诉他们应该转而去做什么。

第二,要尽可能地把卦爻辞中的句子看作条件祈使句,即是以假言命题形式表达的教诲,以便和“向君上进言”这个大语境相一致。许多难解的句子一旦这样处理,都变得意思明白起来。例如师卦初爻:“师出以律,否臧凶。”这像是在陈述关于出兵征伐的一条客观规律,按这理解作出的翻译,决不能说错,但若想到这是在教诲侯王、君主“要怎样”,就会视头句为“条件祈使句”,是说:“如果(你)出师,务必以律”;于是后一句更是两个条件句:(否则,)否亦凶,臧亦凶;结果就会翻译成这样子:你若想征伐别人,一定要有正当的理由,要师出有名,否则打败了无疑是带来祸殃,打赢了也将是造成祸殃。这就不但点明了全卦主旨,还显示出了此爻的领起下文的作用。

这条思路还有助于解决断句问题。例如屯卦第三爻中的“君子幾不如舍”句该如何理解,历来意见不一,断句也就不同。这似乎是人们对“幾”字的释义不同引起的,其实不然。如果想到这是在对侯王、君主说话,是教导他们,当狩猎遇到追逐的鹿逃入了林中而又无人帮助将它从林中驱逐出来,还要追就只好自己进到林中去的情况时,该如何办(实即某个目的明显难以实现又缺少帮手时应怎样决策),“幾”字的释义和断句问题就都解决了,因为这样就会发现,这句话明显是说:对于(你)君子而言,这时与其继续追(幾),不如暂时放弃(舍);因此既可以六字连读,也可在“君子”后加个逗号,但不宜作其他句读。

震卦第四爻仅“震遂泥”三字,历来视为一句,解说则多种多样,但没有一种是显得贴切的。我从“这也是在教诲君王该怎样做”的大语境出发,认定此句是个“条件祈使句”,应是“如果震遂了,就该泥”的意思,于是去查辞书,看泥字有无适合于这个理解的义项,结果表明我的理解不但于事理最为恰当,在训诂上也完全有据,我真是兴奋、高兴极了。

第三,要准确把握占断辞和非占断辞之间的关系和界限。《周易》

原是占筮算卦之书，其中包含大量诸如“吉”、“凶”、“有吝”、“悔亡”等词句，是必然的。没有这类词语，《周易》就不成其为《周易》了。高亨先生将卦爻辞中的词语分为四类，李镜池先生分为三类，共同点就是都立了占断辞一类（李先生称之为“贞兆之辞”）。我以为，真正重要的是确定某句话是否为占断辞，所以二分为占断辞和非占断辞就可以了。

这个划分的意义，首先就在提醒你，有些语句是否为占断辞并不好确定。例如乾卦卦辞前二字“元亨”，和初爻爻辞后二字“勿用”，高亨先生分别定性为“记事之辞”和“断占之辞”，恐怕就非一般读者甚至注家们所能理解和同意，所以在此我要提出一个观点：《周易》由纯粹的占筮算卦之书，发展为“政治进言集录”的过程，最主要的一个方面就在于占断辞逐渐由“神启”、“神谕”转变为“人言”、“人断”，就是说，最初的占断辞是神意的显示，因此它不必说出这个“断”的原因、理由，你对之只可以信或不信，不可以问“为什么”，如果把它视为条件句，那条件就是你恰好筮得了这一卦或这一爻（因此占断辞要“系在”某卦某爻之后）；《周易》的编纂过程，应是筮官们给这些作为神谕的占断辞添加解释性话语并不断修改的过程，因此，当《周易》最后成为一部完全意义上的书时，原初的占断辞是和编者的解释混在一起的，不但二者有时难以区分，原初的占断辞也因为有了“语境”的限制而由“一般性占断”变为“针对某特定人、事的预言、预测或评价”了，里面夹杂一些并非“神谕”的占断，而是编者自己的预测、评价，也是可能的，甚或必然的。就因为如此，《周易》的卦爻辞多是假言命题即条件祈使句了——就“潜龙勿用”句而言，很可能，最初只有纯占断辞“勿用”二字，“潜龙”是后添上的“按语”，而定稿为“潜龙勿用”之后，不但“勿用”不再像是占断，更应视为告诫了。

根据上面的想法，我以为对卦爻辞中的占断辞应分两种情况处理：①如果卦爻辞中的某个词句从内容看明显是表达占断、预测、评价的意思，却在卦辞或爻辞中找不到它的“条件”，这说明原作者不想对它加按语，那就应视为纯粹的占断辞，这是《周易》作为算卦书留下的残迹。像乾卦卦辞“元亨，利亨”，就属于这情况。②上面这样的词



句,如果明显带有条件,是针对那条件作出的占断,就应该视为《周易》作者的预测、评价、告诫,也即他给予的教诲了。像“潜龙勿用”这样的句子就是如此,《周易》中多次出现的“利涉大川”、“利有攸往”等也应归入这一类。

第四,要正确把握《周易》中几个最常用的字的含义和用法。这些字有“利”、“往”、“用”等,这里我只讲一下最重要的那一个——“贞”字。

“贞”字在《周易》中共106见,人们一直因袭《易传》的解释:“贞,正也。”但《说文》给的释义是:“贞,卜问也。”大量出土文物更是证明,“贞”字在古代多是在卜问的意义上使用。视《周易》为占筮之书的注家,自然一律认定“贞”为卜问义,但多数注家坚持训“贞”为“正”。我的意见是:只有那用来解释《周易》中所有含“贞”字的句子,都能够达到畅通无阻的理解,才是正确的。依这标准,我决定采取“贞,正也”的说法。我的理由是:

(1)“贞”字在《尚书》、《老子》中已有当“正”讲的用例。(《书·商书·太甲下》:“一人元良,万邦以贞。”《书·周书·洛诰》:“我二人共贞。”《老子》第三十九章:“侯王得一以为天下贞。”)《周易》成书必不会更早许多,其作者如此使用“贞”字就是可能的,一般说,人们写作时用字总是依照自己时代流行的用法,没有理由认为《周易》作者一定“食古不化”。

(2)用“正”义去释《周易》中的106个“贞”字,我并未遇到有解释不通之处。李镜池先生反对“贞”为“正”义的理由是:“若说是正,则‘贞凶’、‘贞厉’、‘贞吝’这些话怎样说?‘正’之一字,是一个绝对的‘好’名词,何以会‘正’而致‘凶’,‘正’而致‘厉’致‘吝’呢?”这确实把一些人问倒了,以致黄寿祺、张善文二先生只好退步,说:“《易》中凡言‘贞凶’、‘贞厉’、‘贞吝’、‘贞疾’者,似均当作‘守正防凶’、‘守正防危’、‘守正防吝’、‘守正防疾’解,乃与‘贞’义相切。”但我以为不能也不必这样让步。“贞吉”和“贞凶”结构全同,说前者相当于“贞则吉”,后者是“守正防凶”义,毫无道理。其实,这里要说明的仅仅是:“贞×”虽然一律是“贞则×”的意思,但只在从上文看不出“贞”的具

体内容时，“贞×”才不言而喻地是作一般的预测，或者说占断，意思是：“若持守常理正道，则×”，而且事实上这个“×”都是“好”名词；当前文的陈述中明明白白指示了究竟是哪种“道”（无论是“正道”或“歪道”）时，紧接在后面的“贞×”当然就与之保持一致，意思也具体化为：若是坚持“这个道”而不予改变的话。事实上，“贞凶”、“贞厉”等说法之前，说的一律是将导致“凶”、“厉”等后果的情况或行为方式，绝无前面陈述的内容和后面用“贞×”表达的预测相矛盾的例子。例如师卦第五爻末说“贞凶”，贴在它前面的两句话就是“长子帅师，弟子舆师”，那样“贞”下去难道不是“凶”吗？又如旅卦第三爻末为“贞厉”，前文就是“旅焚其次，丧其童仆”，这个情况，无论就字面陈述的还是喻指的意思看，持续不变即“贞”下去，不是将必然“厉”吗？“贞”后为“凶”、“厉”、“吝”的说法共有19个，通统如此，无一例外。

（3）倒是释“贞”为卜问义会有许多说不通的情况。例如“利贞”，高亨先生说是“言利占也”，陈鼓应、赵建伟二先生译为“有利于占问”，但所谓的“占”或“占问”，是指问卦这个行为，还是指所问之事呢？应该不是指前者，因为问卦的行为本身若也有利与不利之别，就该在施行之前也先占问一下，这样就根本不能有占问之事了。但若是后者，“利贞”岂不等于“贞利”或“贞吉”了？何不就说“贞吉”呢？又，“利贞”的“贞”字前可以有定语，如“利牝马之贞”、“利女贞”、“利艰贞”等，共有15个之多，把这些句子中的“贞”字都训作“占问”，是很难讲清每一句的含义的。事实上，坚持“贞”为“占问”义的注家，在解说这些句子时就都是采用“含混法”来搪塞读者，因为读者决看不懂他的解说或译文。

更为重要的是：《周易》中的“贞吉”、“贞凶”等几乎都是紧贴在具体陈述吉凶情况的语句之后，既如此，如果“贞”是占问义，“贞吉”、“贞凶”的断语当是可以不说的，因为对所述情况蕴涵的吉凶，读者完全可以领悟得到，即使要点明一下，也单说一个“吉”或“凶”就可以了，无须说成“贞吉”、“贞凶”。这里当然不能解释为前文仅是先行交代断言“贞吉”、“贞凶”的理由，因为“占问”乃是祈求神明指点迷津，



神明是无须同时说明他的回答的根据或理由的，占问者更不能向神明讨“说法”。

根据以上分析，我认定：“贞”在龟卜时代确是“占问”义，由于当时人认为，照神明的回答去行动，就是、才是正确的行为方式，所以“贞”字也逐渐有了“常理”、“正道”的意思；按神的指点行事自然也要持之以恒地坚持下去才会有好结果，不可能一蹴而就，因此“贞”也同时意味着“坚持下去，始终不渝”。这样，当“贞”的动词性被淡化而主要着眼于它引导的行为本身，而“正”的名词性被淡化而着眼于它的原因时，“贞”和“正”简直成了同义词，“贞吉”等于“正吉”了。这个“贞”、“正”趋同化的过程，从诉求的对象也即“问”的指向看，显然是从神明逐渐转向人自己的理性，因此，到了主要使用占筮而非龟卜来请求神明指点迷津的《周易》时代，“贞”的“(向神明)占问”义几乎完全消失，只留下了“正”义，“贞吉”、“贞凶”也就由标示神启的纯粹的占断辞，变为表示人自己凭理性作预言、预测、告诫的说法了，故而“贞”字一般地说是“持守常理正道”的意思，处在具体语境中时，则是语境赋予的“持守这种正道”或“这样坚持行此(歪)道”的意思了。我以为，这个推想必是符合历史的实际的。

目 录



序	(001)
导论:《周易》是部什么书和怎样解读《周易》	(001)
《周易》六十四卦解说	(001)
一、乾卦——论君子的隐潜和显露之道	(003)
二、坤卦——论行事要有前瞻性	(010)
三、屯卦——论不可久行征伐	(017)
四、蒙卦——论对人民的教育原则	(023)
五、需卦——论行事获利越多风险也越大	(029)
六、讼卦——论并非做任何事情都要坚持到底	(035)
七、师卦——论出师用兵之道	(042)
八、比卦——论亲比交友之道	(047)
九、小畜卦——论怎样对待错误	(052)
十、履卦——论怎样避免犯错误	(058)
十一、泰卦——论事物变化的原因在其自身	(062)
十二、否卦——论政局否塞的原因是居上位者喜好这种局面	(069)
十三、同人卦——论和同他人之道	(075)
十四、大有卦——论国家富裕了居上位者也不可以骄 ...	(081)
十五、谦卦——论谦虚	(087)
十六、豫卦——论和乐	(093)
十七、随卦——论改变旧观念	(099)
十八、蛊卦——论继承和发展先辈的事业	(106)
十九、临卦——论治民之道	(110)



二十、观卦——论侯王君主应如何看待自己	(116)
二十一、噬嗑卦——论过失	(122)
二十二、贲卦——论文饰	(127)
二十三、剥卦——论拒腐蚀	(134)
二十四、复卦——论改过	(140)
二十五、无妄卦——论无妄之人	(147)
二十六、大畜卦——论要有节奏地推进事业	(153)
二十七、颐卦——论行事要有主见	(159)
二十八、大过卦——论奔赴国难要毫无私心	(165)
二十九、坎卦——论如何看待事业的低谷	(172)
三十、离卦——论招纳人才	(177)
三十一、咸卦——论办事要三思而后行	(184)
三十二、恒卦——论办事要能够通权达变	(191)
三十三、遯卦——论对待隐者之道	(196)
三十四、大壮卦——论办事要量力而行	(202)
三十五、晋卦——论争取晋升之道	(208)
三十六、明夷卦——论天下无道时君子的退隐之道	(215)
三十七、家人卦——论侯王君主的治家之道	(221)
三十八、睽卦——论睽乖之事多是人“疑”出来的	(227)
三十九、蹇卦——论君臣的纳谏和进谏	(235)
四十、解卦——论君子的自我解放	(241)
四十一、损卦——论减损之道	(249)
四十二、益卦——论增益之道	(257)
四十三、夬卦——论敌强我弱时不可应战	(263)
四十四、姤卦——论不可主动求和	(270)
四十五、萃卦——论会聚人心之道	(276)
四十六、升卦——论君主的创业之道	(282)
四十七、困卦——论为官者的困境	(287)
四十八、井卦——论废物不废	(293)

四十九、革卦——论除弊之道	(299)
五十、鼎卦——论改革创新之道	(305)
五十一、震卦——论贯彻新政要雷厉风行	(310)
五十二、艮卦——论执行新政要放弃一切企图抵制的念头和 行为	(317)
五十三、渐卦——论不可远离安身立命之地	(325)
五十四、归妹卦——论办事要按次序守规矩	(333)
五十五、丰卦——论为君者不可忽视臣下和百姓的功绩 ...	(340)
五十六、旅卦——论人要有归宿感	(346)
五十七、巽卦——论谦虚不是要求没有主见	(354)
五十八、兑卦——论同人谈判之道	(360)
五十九、涣卦——论救治民心涣散之道	(366)
六十、节卦——论节俭	(373)
六十一、中孚卦——论诚信之道	(379)
六十二、小过卦——论中庸之道	(387)
六十三、既济卦——论新生政权不宜进行向外征伐	(394)
六十四、未济卦——论避免功败垂成之道	(401)
附录(一):利用《周易》算卦的步骤	(408)
附录(二):本书引用书目	(411)
后记	(413)

《周易》

六十四卦解说



一、乾☰(乾下乾上)

论君子的隐潜和显露之道



(卦辞)元亨,利贞。

(爻辞)初九:潜龙勿用。

九二:见龙在田,利见大人。

九三:君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎。

九四:或跃在渊,无咎。

九五:飞龙在天,利见大人。

上九:亢龙有悔。

(用九:见群龙无首,吉。)

显然是由于卦画的特殊性,本卦在通行本和帛书本中都排为第一卦,只是在帛书本中卦名作“键”。《周易》六十四卦中,几乎没有一卦得到了注家的共识,倒是关于这头一卦的主旨,大家的说法比较接近,有本书说:“乾卦六条爻辞从总体上看,龙由潜而显,由或跃而飞天,喻事物发展有其由酝酿到发展、由低级到高级的发展过程,蕴含着可贵的发展、变化观点。”另一本书说:“《乾》卦的喻旨,正是勉励人效法‘天’的刚健精神,奋发向上。”这大概代表了多数注家的观点。我则认为,这是把《周易》先定为哲学书而后得到的结论,从《周易》原本为占筮用书看,它被创作出来必是为了实用,不会是用来宣传某个空泛的哲学思想,从参与编纂的人员构成看,则理应是用以教诲政治谋略,而这两个说法正是没有把本卦的政治教诲意义指点出来,所以未必就是作者的原意。



元亨，利贞。

这条卦辞，许多注家断句为：元、亨、利、贞，即认为这四个字是并列关系，表达乾卦也即天的四种德性——称为“四德”。最初倡此说的是《子夏传》，今天还有不少人附和。我不认同这个理解，因为：①这四个字也在其他几个卦中充当卦辞，那些卦“象”的不是天，当不会也完全地具有天的德性。持四德说的注家倒是承认这一点，所以他们解说那些卦时，对这四字并不如此断句。但他们用乾卦的特殊性来辩护，坚持对这条卦辞作上述理解。我以为，要是《周易》作者确想突出他们认定的乾卦的特殊地位，一定是采用特殊的表述，不会通过对同样的用语作不同的解释来实现，因此他们的辩护不能成立。②李镜池先生说：“‘元亨利贞’四字中，只有个‘亨’字是独立成义的。”我认为此说符合这四个字在《周易》中用法的实际。在上面这话稍后一点，李先生又说：“一部《周易》，劈头第一句话的句读尚且这样胡分硬断，其他的附会可想而知。”这说的又符合后来人们解读《周易》的实际。

“元”有“开始”义，也有“大”义，所以“元亨”可解释为“开始大亨通”。这只是占断，或者预言。“利贞”是“宜于贞”，也即“贞才会有利”的意思。这是警戒、教诲，是叮嘱问卦人：对于你当前所从事的事业，你要坚持正确的理念，采取相应的正确的行事方式，才会真正对你有利，你才会真地开始大亨通起来。四个字，两重意思，相互补充，非常全面，其实更像是废话。算命先生的话都是如此，本是算卦书的《周易》中的话，自然也常带这种性质。比之爻辞，这在卦辞中表现得更为明显——注意：《周易》中的“利”字，是“成败利钝”的“利”，非特指物质利益，故不同于“义利之辩”的“利”，有人因为《周易》中“利”字用得很多，就说《周易》宣扬功利主义，实在是大误会。

初九：潜龙勿用。“龙”是什么？比喻什么？说解甚多，把这一爻同其他几爻联系起来看，应该认定本卦的“龙”是比喻德才兼备、有抱负、希求大有作为的君子，甚或君主。在今天中国人的话语中，龙仍然有此喻义，所以常和“虫”相对而言。本卦就是讲述龙——有作为的人，在开拓自己事业的过程中是如何表现的，从而也就是教诲他们应

该如何表现。明显分为三层：前二爻分别从隐潜和显露两方面作总论，三、四爻讲怎样“隐潜”，后二爻交代该如何“显露”。明确全卦的这个中心和结构，就能对每一爻都作出正确的解读。这句爻辞是说：潜伏着的龙是发挥不了作用的，其教诲意义是：当你因故得不到任用而必须隐潜时，就该顺应时势，韬光养晦，俟机待时，千万不可操之过急，轻举妄动。这里，“潜”和下一爻的“现”相对待，故是“隐藏”义，帛书本作“浸”，意思相同，因为字面义都是指淹没在水中。“勿用”，高亨先生视为“断占之辞”，我以为应看作“评价之辞”，在这里是不可施用，也即不可施展才具、不能有所作为的意思，显然既是陈述客观情况，又是作告诫——纯占断辞逐渐转化为表示预见或评价的词语，这是《周易》从纯粹的占筮算卦用书，发展为教诲政治谋略著作过程中的一个重要方面。这句话可说是孔子“天下有道则见，无道则隐”（《论语·泰伯》）思想的前奏，“天下无道”之时，德才兼备之士确实是至少大部分都必须甘作“潜龙”才能生存的。

九二：见龙在田，利见大人。这句爻辞问题颇多。①两个“见”字该读jiàn，还是xiàn？或前xiàn后jiàn？三种理解都大有人在，单就这一爻而言，也都能说得圆通。②“利见大人”是说宜于去见大人，还是说宜于表现出大人的气度、风范？两说都有人主张，彼此还互相指摘批评。③“大人”，在古代或就德言，指有道德的有为之人；或就位言，如高亨说的，“有官位者之称也”。这两解可以统一，所以注家多倾向于认为，《周易》说的大人，是指圣德兼备的人，更可能就是指代君主，故有人译作“伟大人物”，有人则认定为特指“九五君主”。但陈鼓应、赵建伟二先生（以后提到这两位先生，一律简称“陈、赵二先生”）却说：“‘大人’犹后世算命先生所谓的贵人。”

我认为，本卦的“潜龙”、“见龙”、“飞龙”、“亢龙”，其实都可以改为“主谓结构”，作“龙潜”、“龙见”、“龙飞”、“龙亢”，据此，“见龙在田”的“见”自然同“现”；后句是承接前句主语“龙”说下来，“利见大人”就应是“宜于表现出大人风范”的意思，即其中的“见”也应读xiàn。从和前一爻的联系看，这一爻确如王弼所言，是说龙“出潜离



隐”了，因此，“见龙在田”当然不是说人们在田里看见了龙，而是说龙不再蜷缩蛰伏，已出现在田野之上——活跃在人生舞台、社会政治生活中了。这时对“龙”的告诫当是他应该如何表现自己，不会是建议他去投奔他人，找个好主子。考虑到《周易》主要是向当权者——侯王、君主进言，就更应作这种理解。还有，第五爻中也有“利见大人”句，在那里，“龙”是“飞龙”，即已经成了权势在握的“大人”，这时更只会教他“要表现得真正像个大人”，不可能要他去求见别的什么大人了，说“接见”也不行，因为受接见者不能同样地享有“大人”的称呼。这足以证明这个理解之不误，因为同一卦中的两个“利见大人”，意思不会不一样的。由此还可以知道，这里说的“大人”确是指才德兼备之人，决不可能是所谓的“贵人”。

第一爻告诫不得不“隐潜”时就不要轻举妄动，第二爻叮嘱一旦显露就要表现得像个“大人”，可见开头二爻是一起交代“龙”一生行事的总原则，是总论。下面该是分论了。

九三：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。这个“君子”，有人说是指问卦者，我则以为是“龙”的代称，只因后面谓语的意思不好以“龙”作主语，才不说龙而改说君子了。下一爻的“或跃在渊”是接着本爻说的，显然也是以“龙”为主语，可说是这理解的旁证。由于不好说“君子跃于渊”，所以那里只好省去主语。“乾乾”，参照帛书本作“键键”，自应理解为“健健”义，“终日乾乾”是说整天劳作不止，也即不断进业修德，自强不息。

对这段爻辞的理解，分歧主要在后六字的句读。许多注家断句为：“夕惕若，厉无咎。”认“若”为语助词，相当于“然”，“厉无咎”是占断辞，“惕”为警惕，“厉”为危险，于是这六字被翻译为：“直到夜间还时时警惕，这样，即使（虽然）面临危险也免遭咎害。”这似乎解得很好，但是，①前面既没明言也未暗示君子可能遭遇危险，“面临危险”就来得有点突兀，为避免这个突兀感，用“虽然”连接明显不可以，改用“即使”实也无济于事。②第三、四爻都是说的“潜龙”，也即龙尚未飞上天，还在为大展鸿图作准备时的表现，但又稍有不同：此爻限于

进业修德，积聚才能，第四爻是“牛刀小试”，作临阵前的演习了。因此，要谈危险的话，当是后一阶段更大，但第四爻的占断（“预测”、“推断”）都仅仅是“无咎”，不说“厉”，怎么第三爻却言“厉无咎”了？这显然不合事理。

因此，我采用以上的句读，这样，“若”就是“安之若素”这类说法中的“若”，“夕惕若厉”是承上文说：晚上还保持警惕，像是时刻处在危险中一样。将“夕惕”和“终日乾乾”并列，很自然地交代了“终日”指白天，白天要劳作，所以说“乾乾”；“夕”是晚上，晚上一般不工作了，但思想不休息不麻痹，所以说“惕”，两句意思对仗得很工整，体现了思维的全面性。有这样的表现，自然“无咎”——不应受责备，不会有祸患。

九四：或跃在渊，无咎。这一爻有人译为“或者飞腾上进，或者退处在渊，必无咎害。”译者注释说：“或”在这里是副词，表示不确定之义。也有人认此“或”为不定词，兼有感与似的含义，所以这一爻是说：龙是否飞腾，尚未下定决心，但进退有据，因而无咎。这两派都要借助爻位说作解。高亨先生则直接着眼于语词表达的“象”，说：“此承上文龙言。龙本是水中动物。龙跃于渊，得其所之象。人得其所，可以无咎，故曰或跃在渊，无咎。”这说得太抽象了，未点明寓意，但头句“此承上文龙言”，说得十分中肯。宋祚胤先生说：“‘或跃在渊’是‘飞龙在天’的前奏。”这就讲得具体而深刻了，和我在解说初爻时说的意思完全一致。这“在渊”是和下一爻的“在天”相对，是指“在下层”，也即“在野”，而非“在朝”。对本爻中“或”字的用法，我也认同宋先生的意见：为无定代词，这里指某种有利时机，因为《周易》中的“或”字凡13见，有相当于“有人”的，也有相当于“有时”的。

以上两爻是说，“龙”在隐潜期间不是无所事事，而是为将来做“大人”作准备，做演习。

九五：飞龙在天，利见大人。对这爻中的“大人”，也有分歧。王弼说：“此至德而处盛位，万物之睹，不亦宜乎！”他这是认为“见”的主体是“万物”（民众）。有本颇得好评的书中则说：“此时九五君王宜访求



在野有大德的贵人，助王为治，如爻辞所说，‘利见大人’。”这是把“见大人”解释为大人接见（访求）别人了。训“大人”为贵人的陈、赵二先生，在这里也坚持说：“‘利见大人’是有贵人相助之义，亦表示外部客观环境之有利。”这是把“飞龙在天”仅看作“象”，“利见大人”是兆辞，是揭示“象”的象征意义。这其实是持以上各说者的共同思路，其所以又互有区别，是因为他们对象数、爻位说的把握不一样。至于我的意见，在上几爻的讨论中实已表明，就不多说了，只挑明一下：这一爻是教诲说，当你进入朝廷，权柄在握时，务必表现出大人物的风范来。

上九：亢龙有悔。承接着前面的“潜龙”、“见龙”、“飞龙”说下来，这“亢龙”显是指“飞得过高、行为太过、办事过于强硬的龙”，因为“亢”的本义就是极、太过。哪怕是大人物，最高统治者，行事太过，越出了应有的界限，也终将失去人心，遭到失败，到时“有悔”，这是儒家中庸思想的先声，是当时有识之士的共识。所以孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《论语·雍也》注意：其中的“鲜”字是赞誉的意思）《周易》作者在讲了“飞龙在天，利见大人”这种激励的话之后，再向当权者提出这个警告，是非常自然的。我以为，这样理解这句爻辞，才既合思维的逻辑，又切时代的背景。高亨先生却说，此“亢”疑为“沆”，“亢龙者，谓池泽中之龙也——龙在其中，为境所困之象也。人为境所困，是为有悔”。邓球柏先生则据帛书本中“亢”作“抗”，说：“这条爻辞的意思是：因为怨恨妖龙作孽，所以同妖龙进行斗争。”我真不知道，他们为什么竟作出了这种解说。

通观本卦六条爻辞的安排，不但很有逻辑性，还显示了作者思维的辩证性：头两爻作总论，重在申明该潜时必须潜，但明显是在教海潜是为了显，这就肯定了这两个对立面转化的必然性和条件性；第二、三、四爻讲隐潜之道，不仅交代了隐潜期间本身就是为显露作准备，而且指出其中还包含着显露——“或跃在渊”；最后两爻论显露之道，叮嘱既要“显”得充分——“利见大人”，又不可过头，这明显既体现了“度”的观念，又指出了显露中亦应有所隐潜，从而和上文一起更全面地表达了对立面相互包含的思想。我这样认识本卦的内容和结

构，比之于“本卦六爻依次说明君子的潜、见、惕、跃、飞、亢”这种表述

所体现的理解，是否从思维的逻辑和论说的层次上看，

都更好一些，也更接近于作者的原意？又，《周易》这篇第一卦是否就已表明，它是一部讲政治哲学的书？

《周易》这开篇第一卦是否就已表明，它是一部讲政治哲学的书？

关于本卦中的“用九”，我只说两点意思：1. 《周易》六十四卦中，唯有乾、坤两卦多有一句像是爻辞的句子，头上又分别标以“用九”、“用六”这样的类似于“上九”、“初六”的题号，这是为什么，至今没有可信的说法，对这个“用”字的解释，更是多种多样，使人无所适从。因此，我只好都不介绍了。2. 在最初，是连“九”、“六”这两个术语和“上九”、“初六”等爻题都没有的，讲到某卦某爻时，乃用“某卦之某卦”这样的说法来指示，这足以说明，“用九”决不是《周易》中本有的说法，这两个字，连同后面那句由它领起的话，必是后人添加的，目的大概是对本卦的某个方面作个说明，再后来的人不知其意，就误以为是本卦的第七爻了（因此我把它放到括号中，也同六条爻辞并列）。朱熹对这“用九”作说明时，开头也是把它当作解释筮法的话看待：“言凡筮得阳爻者，皆用九而不用七……”只是接着却说“圣人因系之辞”，又也把后面的话当作一条爻辞来对待了。这在逻辑上是混乱的。不过，在《左传·昭公二十九年》中已经把“见群龙无首吉”句作为一条爻辞来引用了，又足见这个误会和混乱存在年代之久。

最后要说一个意思：一般认为“乾”是指天，但本卦内容却与天并不相干。孔颖达说“此乾卦本以象天”，毫无根据；又，本卦四爻中均有“龙”字，按说应该叫龙卦，竟起名乾卦，是否意味着这“乾”字在原作者——命名者心中乃是指谓“龙”所应有的品质，即“键性”？或就是指君子？把“乾”、“龙”、“君子”三者联系起来，视为同义语，并从这方面去领会本卦的主旨，就十分恰当了。



二、坤 ䷁ (坤下坤上)

论行事要有前瞻性



(卦辞)元亨,利牝马之贞。君子有攸往,先迷,后得主。利西南得朋,东北丧朋。安贞吉。

(爻辞)初六:履霜,坚冰至。

六二:直方,大不习无不利。

六三:含章可贞。或从王事,无成有终。

六四:括囊,无咎无誉。

六五:黄裳,元吉。

上六:龙战于野,其血玄黄。

(用六:利永贞。)

通行本安排卦序的原则,按孔颖达的概括是“非覆即变”,即互为覆卦(综卦)或变卦的两卦一定紧相连接,乾卦的覆卦是它自身,所以把它的变卦即坤卦接在它后面了。从历史的实际情况说,六十四卦的卦序在最初是多样的,例如现在已知的《帛书周易》就是按另一原则排序,结果坤卦落在了第三十三位,即第五宫的第一卦,卦名为“川”。

据此就该肯定,《周易》编纂者将坤卦排在乾卦之后,并非基于什么天地观念。事实上,和乾卦的内容与天并无关系一样,坤卦讲的事情也与地一点都不沾边。

事实上,和乾卦的内容与天并无关系一样,坤卦讲的事情也与地一点都不沾边。

对本卦的解说,真是众说纷纭,莫衷一是,孤立地看都有所据,字面上都还说得过去。我下面的解说可说是“另辟蹊径”,我自己认为其优点是:对每一爻的解释不仅单看可以成立,还使六条爻辞的顺序很有逻辑性,并且是围绕着一个中心展开的。

元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷，后得主。利西南得朋，东北丧朋。安贞吉。

前两句就是乾卦卦辞，只是给“贞”加了个定语。牝马即母马，马是人类最先驯服的动物，其特点是温顺，母马比公马更为温顺，于是牝马成了温顺、听话、服从这种品性的象征。所以“牝马之贞”乃是“温驯服从之道”的比喻说法，“利牝马之贞”就是宜于按这个“道”行事的意思。接下就承接这意思，说君子有所行动时，要是自作主张，抢先在前，那就会迷失方向，而如果跟从在后，甘心服从某种力量的领导，则能“得主”，即才会明辨是非，心有主张。这显是对“利牝马之贞”的具体说明、发挥。“攸”是“所”义。“往”的本义是“去”，可以引申出将思想、言论付诸实行的意思，只是一般不带宾语。例如《老子》三十四章中有“执大象，天下往”句，《国语·晋语二》说“吾言既往矣，岂能欲行吾言而又爱吾身乎”，其中“往”字就都是这用法。所以“有攸往”是“有所行动”，即要采取某个举措的意思，注家多径直翻译为“有所前往”，是很不准确的。“先”、“后”在这里都用作动词，“领先”、“居后”的意思。“迷”为“困惑”，是指辨不清方向不知如何是好的心态；“得主”和“迷”对言，自是说有了主张，得到今天所谓的“主心骨”了。有本书把“先迷，后得主”翻译为“起初可能会迷路，但随后就会找到正路”，行文显得含混，说明译者没有吃透原文。

“西南得朋，东北丧朋”前的“利”字最难处理。有人将此字和上文连读，让“主利”作为一句。朱熹解说从“君子”到“利”字这几句时说：“如有所往，则先迷后得而主于利。”说明他就是这样断句的。且不说《周易》作者当不会劝君子做事要“主于利”，仅凭这个理解和上文意思衔接不上，就要说它一定有误。也有人让“利”后的两个朋字句一起作利的宾语，但解释得很牵强，没有说服力。我以为，历来注家有个共同的失误，那就是都把这两句中的“得”和“丧”看作是相互对待的了，这才使得“利”字不好解释。其实，“得”在这里是“去得”即“寻求”的意思。从上下文的联系看，这个“利”和“利贞”的“利”同义，也相当于“宜于”，因而后面的意思应是讲“如何做”，不是讲“结果会怎样”，所以



“得”是表示行为，不是交代结果。“得”的本义确如《说文》解释的，指“行有所得”，但若同“行”的动机、目的相联系，意思就微有变化：与动机、目的无关的“得”，是“相遇”，“遭到”义，自觉地、过分地追求“得”，则称为“贪”。因此，“利西南得朋”只能是宜于往西南方向去寻找“朋”的意思，下句“东北丧朋”并不受“利”的管辖，当是补充说：如果往东北方向走，则将丧“朋”。这样理解，不是一切问题都解决了？

“朋”在古代有二义，一指朋贝，即当时的货币，二指朋辈、朋友。有人取前一义，论者也能说出一些道理，但是忽略了，这两句是接着“君子有攸往”说下来的，而《周易》决不会用“君子”指称商人的，对商人也不会说“利牝马之贞”。所以我取第二义，并认为这“朋”乃指帮手，对君主而言则是忠臣，不过“朋”在这里的具体含义是“朋辈的帮助”。西南和东北是两个相反的方向，这是同前文说的抢着领先和甘于居后两种相反的态度相呼应，所以也须用得朋和丧朋两种相反的结果同“迷”和“得主”相对待。就因为如此，才说“得朋”而不说“求朋”。至于为什么在西南可以得朋，往东北走就将丧朋，注家们多用古人的阴阳观念来解释，但具体说法又互相矛盾，我则以为，从中国古人崇尚南方，君主、官员作为长官出现时总要面向南方，君王的统治之道被称为“南面之术”，《礼记》中说“天子负南而立”，孔子称赞舜无为而治时说“夫何为哉？恭己正南面而已矣”（《论语·卫灵公》），表彰冉雍时则说“雍也可使南面”（《论语·雍也》）这个方面去设想，也许是正确的，至于说成了西南、东北而非南、北，那只是为了增加一个音节，读起来更加舒缓、上口而已。

最后的“安贞吉”是“安贞则吉”的压缩，“安贞”即是安于贞。“贞”在这里自然是特指“牝马之贞”。所以这一句明显是全文的总结，有注家说是仅承上两句而言，那是理解错了。也有人视“安”与“贞”为并列关系，这同我的理解意思差不多，只是《周易》中没有让“安”与“贞”并列的旁证，却还有“居贞吉”的用例，而“居”是决不会与“贞”并列的。所以我以为还是释“安贞”为“安于贞”更好一些。

初六：履霜，坚冰至。这话的字面意思非常明白，寓义究竟是什么

么,那就要根据后文来确定了。深秋才下霜,寒冬必结冰,脚踩着霜了,预示坚冰不久就将到来,所以可说这是教人要见微知著,早作准备。这是多数注家的观点。王弼解释说,霜和冰都是水分子凝结而成,只是结冰要求的温度更低,所以“始于履霜,至于坚冰,所谓至柔而动也刚”。即事物是发展的,柔弱可以逐渐积累而成为刚强。更有人主张这话仅是反映秋冬交接之际的物候现象。孤立地看,当然都可以接受,谈不上对错。但如果相信本卦六爻也有个中心思想,那就必须说,只有符合其论说主旨的理解才是正确的,从而也就必须有所取舍了。我则认为,这头一条爻辞正是交代本卦的中心、主旨,所以这句话乃是暗示人们,行事要有前瞻性,即要预想到自己想要办的事情未来发展的可能结果,并用以规划、决定当前的行为方式。我这理解是否最为恰当,待我解说完全卦以后就知道了。

六二:直方,大不习无不利。就我所知,大多数注家都以为这里的直、方、大是指地的三方面的性质,从而是喻指人的三种品质。因此,“直方大”应为一读,“习”被认为是“学习”、“熟悉”或“重复”的意思。于是此爻是说:只要正直、端方、宏大,就是不学习(熟习、重复)也无不利。这似乎在字面上过关了,但意思说得通吗?《周易》作者难道会认为人只要道德品质好了,文韬武略等就必然会无师自通?岂有此理!所以对这句话,我从高亨先生说:“直”当读为“值”,“持”义;“方”是指将两个小船或竹筏并在一起后所得的渡河之舟,也叫方舟,所以“直方”乃是操持方舟的意思。“习”有娴熟义,也有“训练”义,“不习”就是说未经训练,不够娴熟。方舟是两船并成,翻覆的可能性大为减少,所以“大不习”的人操之渡河,也不会有危险,即“无不利”。这样解释,文字上决无问题,高先生的论证更是十分详尽。这里的抽象意思是:预知没有危险,就可以,也才可以放心大胆地行动。这意思放在这里讲,明显是承接上一爻,从好的、肯定的方面作发挥:可见办事有了前瞻性、预见性,就能保证安全,预防危险,从与卦辞“得主”的联系看,则是用这实例说明:你认识到了自己行事方式的必然前景,心中就有底——“得主”了。反过来,这又证明我对上一爻的理解一定符合



《周易》作者的原意。

六三：含章可贞，或从王事，无成有终。这一爻被注解得极为混乱，有些说法在文字上都说不过去。有本书的翻译是：“蕴含文采，可守正固。或跟从君王做事，不以成功自居，最终会有好结果。”这译文尽管很难懂，文字也下句不接上句，却代表了多数注家的理解。试问，“文采”乃指人的才华，“正固”显是道德品质，《周易》作者怎会认为有才华是有道德的充分条件？前后两层意思简直不相干，怎么放到一起说了？为什么竟用“或”字来连接？又，《周易》主要是向君主进言，这里说“跟从君王做事”，岂非这一卦不适合于君王本人？可见这个广为流行的解释是决不能成立的。

按我的思路，这一爻是又从反面，即用一个反例来说明第一爻喻示的思想。“含”的基本意思确是“包含”，“章”也有文采义，可用以指谓人显露于外的优点。但这里是从人该如何对待自己的优点这个角度说话的，所以“含”乃是“使……不表露出来”的意思，即是在“含藏”这个引申义上使用。因此，“含章”是说不张扬自己的优势，收敛起自己的锋芒。这当然是个相对的真理，更可以说是“牝马之贞”的重要内容，因此评定为“可贞”。所以这个“可”乃是“适合”的意思，即今天说的“可心”的“可”。在这里引申说收敛锋芒，韬光养晦也符合正道，则是承接人办事要有前瞻性这个话题，说明人在应该如此表现的时候不如此表现，就是没有前瞻性，不明白锋芒毕露、只顾抢先的严重后果。

于是可以知道，接下说的“或从王事”的“从”不是“跟从”的“从”，而应该读为 zòng，“放纵”的意思。“王事”可以理解为“君王之事”，更可以认为是泛指“大事”，因为“王”还有“大”义。（《周礼·天官·渔人》：“春献王鲔。”郑玄注：“王鲔，鲔之大者。”从“王”的“君王”、“首领”义引申出“大”义来，是十分自然的）一个人，哪怕是君王，做事只追求大，滥用自己可能动用的一切资源，结果必然导致失败。所以接下的“无成有终”是说：还没有成功就死了。这个“终”是指“人死”。（《礼记·文王世子》：“文王九十七乃终。”这句话里的“终”字就明显是“死”义）所以这一爻可以这样翻译：含藏锋芒，韬光养晦，这也符合正

道。有人就因为不懂这个道理而滥用资源，结果是贻志而歿。

六四：括囊，无咎无誉。有了对前三爻的正确理解，这一爻就很好解释了。“囊”是口袋；“括”，《说文》训为“絜”，“絜”的初义为一束麻，据以引申出“束结”义，“括囊”就是把口袋结扎起来的意思，从与上下文的联系看，这显然是比喻人把嘴巴闭起来，且足不出门，即对外事一律不表态，不参与。一般说，这样将能避免犯错误，因而不会受到追究、责难了，但当然也不会有功劳，得表扬。此即“无咎无誉”。这不是从正反两方面讲完有前瞻性的好处和缺少前瞻性的害处之后，再补充说：若是事态的发展还不好估计，结果难以预料，那就采取“括囊”政策——暂不作为，也不表态，这样必然无咎，只是也不会有誉。“无咎”放在前面，也许说明作者还有个意思：首先要确保无咎，争取荣誉是第二位的。

六五：黄裳，元吉。这条爻辞中没有叙事的动词，只给了一个黄裳“象”，就占断、评价说“元吉”，自然很难解释。这给了主张“据象解辞”的注家们发挥他们“特长”的机会。问题是他们拿来作为推论前提的，都是他们自己的设定，如“五为尊位”之类，并未得到也不可能得到证明，只能说是“预期理由”，同时，他们又各有各的说法，总不能达到共识。因此，没有必要来介绍和批评他们关于这一爻的注解了。

其实，把这句爻辞放到上下爻的联系中，就能作出合理的解释：第一爻总论要有前瞻性，第二、三爻分别举正反两方面的实例，说明有前瞻性的好处和没有的坏处，第四爻讲暂时“瞻不到”前景时该如何办，按照一正一反地论述下来的逻辑、套路，这第五爻该是指出，要是完全正确地“瞻”到了事情发展的趋势、前途，则会怎么样了。又，在总体上，前面都是“对事不对人”的泛论，这一爻就可能是针对说话的具体对象，讲他如果懂得这些道理就会有什么实际好处了。再想到《周易》进言的对象是官员、君主，黄色是当时人心中最高贵的颜色（所以后来皇帝的“龙袍”都是黄色的，叫“黄龙袍”），裳是下衣，带装饰性，主要是礼仪场合的装束，就可以肯定，这条爻辞是说：[因此，对于你来说]只要有了前瞻性，能考虑到行事的后果，谨慎、周密地处置



一切，那就会终于显达，黄裳加身，一切大吉大利起来。

上六：龙战于野，其血玄黄。注家们多认为这“龙战”是指雌雄二龙相战，因此“其血玄黄”是说结果两败俱伤，二者的血混在一起成了青黄混杂的颜色（玄为黑色）；或把“战”解释为雌雄交接，“其血玄黄”是暗示二龙交合后所遗下的精液为暗红色的。（《诗·七月》：“八月载绩，载玄载黄；我朱孔阳，为公子裳。”人们据此认“玄黄”为暗红色）这自然又是从他们自己设定的前提作出的推论，而且，按这解释得出的本爻的意思，将同前文和全卦主旨联系不上。采取我对前几爻的分析，确认本卦是以前瞻性作为中心话题，这一爻明显是承接前一爻说的意思，又从反面说：如果相反，你不顾后果，好大喜功，盲目行事，那么，尽管你是君主，是龙，也会碰得头破血流。“战”本为“战斗”、“战争”义，故可借以泛指比胜负、拼高低的活动，在这里就是这个用法，故“龙战”是喻指“龙”的争强好胜，相当于乾卦中未予明言的“龙亢”。既然说“战于野”，“拼高低”战斗时流出的血就必是洒在地上，和汗水泥土混在一起就成了青黄色，所以接下说“其血玄黄”。“其”是指代龙，但也可以说在这里是用作语气词。至于为什么说战于“野”，则是因为发动这“战”事的是君主，故而一般是在郊野进行，并且这种“战”的目的必是争夺封地，即扩大自己的“野”——按周朝的制度，王城外百里曰郊，郊以外的地方则泛称为野。

对于本卦的“用六”，自当和乾卦的“用九”一样看待，就不作说明了。

三、屯䷂(震下坎上)

论不可久行征伐



(卦辞)元亨,利贞。勿用有攸往,利建侯。

(爻辞)初九:磐桓。利居贞,利建侯。

六二:屯如遭如,乘马班如,匪寇婚媾,女子贞不字,十年乃字。

六三:即鹿无虞,惟入于林中。君子幾不如舍,往吝。

六四:乘马班如,求婚媾。往吉,无不利。

六五:屯其膏,小贞吉,大贞凶。

上六:乘马班如,泣血涟如。

本卦起名屯卦,不过是因为爻辞中有两个“屯”字。坤卦的覆卦是其自身,其变卦为它前面的乾卦,“非覆即变”的机械的排序原则行不通了,所以坤卦后面为什么接屯卦,是说不出道理来的。是着眼于内容吗?有人朝这方面解释过,但很不成功,讲出的道理不成其为道理。关于本卦主旨,有本书说:“《屯》卦喻示事物初生之际的情状,义在阐明‘初创艰难’。”但我的理解完全不是如此。

元亨,利贞。勿用有攸往,利建侯。

从包含有“利建侯”句看,这条卦辞是针对君主而言。前四字就是乾卦卦辞,我以为意思应是一样的。“有攸往”也已在坤卦中见过,“勿用”则同乾卦中“潜龙勿用”句说的“勿用”不同,这里显是用来对“有攸往”作否定性表态,故是“不宜于”、“不应该”的意思——“用”有“作用”、“功用”义,作介词时可表示原因、理由,“勿”有“无”义,所以“勿用”后接动词,就是指明做某事并无效用,如果竟做了,就将造成对行



为者自己不良的后果。因此,接下说“利建侯”乃是一个建议,是说:不“往”了,改去“建侯”,将能避免“往”带来的不良后果。由此可知,“往”的内容、性质是与“建侯”相反的。“建侯”是赐封爵位,是处理国内的事,故“勿用”句实是说不要再继续向外扩张——“往”的本义是“去”,“有攸往”自然带有行为对象乃是外界,不在自己势力范围以内的暗示。因此,这卦辞的实际含义是:要停止向外用兵,应把心思、工作重点转到搞好国内事务方面来,这样,只要今后坚持走正道,你的事业就会开始亨通起来。马上就会看到,爻辞的意思也正是如此。

初九:磐桓。利居贞,利建侯。“磐桓”如果就是今天还说的盘桓、徘徊、逗留的意思,那么,即使对这三句话孤立作解,要讲得圆通也很不容易。所以高亨先生认为此“桓”乃借为“垣”,“垣,墙也”。“磐桓”是说以大石为墙(磐是大石),“居处有石墙则安,故曰磐桓利居贞。建侯所以屏藩王室。王室之有侯国,犹居之有垣。故又曰‘利建侯’”。单就字面看,这可以说是解通了,但从与下文的联系看,则说不过去:后面有两爻提到婚媾,还说及女子的字不字,从开首的这个意思,是很难过渡到那些内容的。

其实,“磐桓”并不是如有些注家说的联绵词,而是像诸如“星月”、“山水”一样的联合结构词组。桓,形声字,“亘”为声旁,故读 huán,“木”为义符,所以必是指一种树。《诗·商颂·长发》:“玄王桓拔。”“桓拔”指大治,故“桓”有大义,可见桓是一种很高大的树。因此,又可以用桓字来表示威武而不可侵犯。《书·牧誓》:“尚桓桓,如虎如貔,如熊如罴,于商郊。”“桓桓”就是指威武的样子。所以这个“磐桓”乃是所谓的“独词句”,独词句不是陈述什么,仅是给出某种形象,这里就是给出一个大石大木堆在前头堵住了去路的形象,让你感觉到:此路不通,非停止前进不可了。如果说是喻指徘徊,那只能是思想上的:是跨越这“磐桓”,还是就此停止、后退,行路人此时必有所犹豫,拿不定主意。因此,接下的“利居贞”是指示该怎么办。这里的“居贞”同上一卦中的“安贞”不同,是偏正结构,指谓关于“居”的正道,亦即教导人什么情况下要停止前进的那种道理,故“利居贞”是说这时候

按这种道理办才是有利的，许多注家译为“利于静居守持正固”，那是误解。由于“磐桓”堵住的是向外征伐、扩张的道路，所以它给出的“形象”同时是暗示：应该转向国内建设了，所以又加一句明确一下：“利建侯。”

按我以上的理解，这初爻和卦辞的后八个字的意思是一样的，“磐桓”就是指示“勿用有攸往”——不可再往前走了，即不能再那样干下去了。

六二：屯如遭如，乘马班如，匪寇婚媾。女子贞不字，十年乃字。这个“屯”是聚集、驻扎的意思，即是今天还说的“屯垦”、“屯田”的“屯”。“遭”本是说改变行走方向，老是改变走向就意味着徘徊不前了。所以屯、遭连用是给出一大堆人聚集在一个地方不往前走了的景象。“班”的本义是将玉分成两半，故可用以泛指分离。三个“如”字都是语助词，相当于“然”。据此可知，前三句是说：挤满了一大堆人，有人在四周徘徊等待，还不断有人骑马赶来，一到这里就翻身下马，加入到这群人中去（“班”就是指人和马分离）。他们赶到这里来干什么呢？下文就是作回答。这里要先澄清个误会。历来都将“匪寇婚媾”四字理解为：这不是盗寇，而是求婚者。这个望文生义的解释延续了一千多年，直到邓球柏先生的《帛书周易校释》出版才纠正过来。该书说：“寇，借为求。寇求，旁纽。本卦《六四》爻辞‘乘马烦如，求閼厚’与此爻反对，可证寇即求也。”（“班如”和“婚媾”，帛书本分别作“烦如”和“閼厚”——引者注）我以为这讲得很中肯。按说，前面没有讲到有可能被抢窃的对象，是不会发生这人群乃是一伙盗寇这种误会的，也就不必针对这误会预作解释。但以为这是描写婚庆喜事的场面，则是很可能的，所以有必要交代不是如此。那么，这究竟是怎么回事？从下文可知，这是在进行“求子活动”。女人出嫁或生育，古时都叫“字”。“女子贞不字，十年乃字”，显是解释说：女人们多不生孩子了，十年才能生一个，因此，人们常常举行求子的祭祀活动，这就是一次这种活动的场面。

女人们为什么不生育了？同上一爻联系起来就能得到回答：因为男子都被征去打仗了，简直没有男人来娶她们，或者她们的丈夫被征



去打仗了，好多年才能回家团聚一次，她们又严守妇道（贞），所以难得怀孕生子。由此可知，上一爻是为这一爻打埋伏，这一爻则是揭示磐桓（此路不通了）的根本原因，同时显示了坚持走穷兵黷武之路的严重恶果。

六三：即鹿无虞，惟入于林中。君子幾不如舍，往吝。这一爻是向君主说话，告诉他，面临向外用兵搞扩张造成了女子不孕、国内人口大减这种严重后果，以至此路很难继续走下去的局面时，就该及时回头，调整政策。鹿是古人狩猎的主要对象，所以被用来比喻天下政权，今天还把争夺天下说成“逐鹿”。“即”有靠近、接触义，故“即鹿”也就是追鹿。虞指虞人，是古代掌管山林之官，同时负有帮助前来打猎的君主、贵族把逃藏到山林中去的禽兽驱赶出来让他们射猎的责任。所以前一句是说：追捕野鹿，但没有虞人相助。这自是喻指办事缺少帮手，能够动用的力量不足。怎么办呢？要继续把狩猎进行下去，就只好自己进入林中去驱赶那只鹿了。这未免危险，更未必能够成功。所以接下忠告说：“君子幾不如舍。”这里，“君子”是“对君子来说”的意思，后面可以加个逗号。这个“幾”就是前面的“即”，即、幾音同，就通假了。“舍”即舍弃，也就是不追了。最后的“往吝”则是警告：若继续追，真进到林子里去，将有悔恨。“往”在这里是相对于“舍”这个建议而言，所以这个“往”可以翻译为“否则”。许多注家径直译为“前往”，是不恰当的，也说不清究竟前往哪里。又，有的注家认为这里的“幾”是假借为“祈”，求义，倒也说得通。至于有人训为“幾微”，将“君子幾不如舍”解释为：君子领悟到了显露的征兆，于是决定舍弃而不再追赶；还有人认为“幾”通“机”，这句是说君子见机行事，于是舍而不追了，则必须说都是因为未读懂原文而强作的解说。

六四：乘马班如，求婚媾。往吉，无不利。“求婚媾”前没有了“匪（非）”字，可见这一爻是讲改变了不断招兵向外扩张的政策，转而从事国内建设后的国泰民安、人丁兴旺的景象，“屯如遭如”的求子祈祷场面，变为骑马相亲的热潮了。这热潮预示的“往吉，无不利”，当然主要是对国家而言，因而其实是对君主而言，从这是在作教诲看，是对

听话者而言,不少注家将这条爻辞翻译为:“骑马团团打转,去求婚,前往吉祥,没有不利。”似乎这“往吉”是对骑马去求婚者说的,那是误解。骑马去相亲求婚,何必“团团打转”?任何太平世界,也不会每个人的每次求婚都会成功,怎能仅凭骑马去求,就预言“前往吉祥,没有不利”?所以从事理上说,这译文表现的理解也是错的。这个误解的直接原因,也许是误把“班”字注释为“义同盘,是团团转,盘旋难进的样子”,或将“班如”解释为“马多之状”了。“班如”其实是状写相亲者的兴奋而又急迫的心情,说他们一到“现场”就翻身下马。又,“往吉”的“往”不必是“前往”的意思,这里翻译为“这样继续下去”,可能更好一些。宋祚胤先生说,《周易》中“往吉”这类说法里的“往”字,都是“这样发展下去的意思”,我以为是说得很中肯的。

九五:屯其膏,小贞吉,大贞凶。这一爻是根据上述两种相反的政策导致两种相反的结果的经验事实,向君主作一般性的教诲。膏,本指肥肉,肥肉油多,油为液态,又能对物起滋润、润滑作用,于是有了“膏雨”、“膏泽”等说法,后者常用以喻指君主对人民的恩惠。但向人民施惠是要以占有资源为前提的,所以“膏”也可以指据以施惠的资源。此爻的“膏”字就是在这个意义上使用。关于动用资源的正确道理,其核心内容自是节约原则,即应该积累,不可滥用。“屯其膏”就是表述这个道理,因为“屯”的聚集义中蕴涵有积而不施的意思。但当然只可以在小事情上强调坚守节约原则,在关系到国家兴衰、安危的大问题上还小肚鸡肠,不敢有大动作,就很危险了。所以接下说“小贞吉,大贞凶”,这明显是承接前面讲的政策转变给了人民大恩泽,从而使国家大为兴旺,君主大得民心的事实情况,从理论上作个总结,教诲君主该怎样屯膏施惠。所以这里的两个“贞”字就是指关于“屯膏”的道理、原则,“小”和“大”则指小事和大事,有人认为是指小人、大人,那是难于说通的。这一爻应这样翻译:要力求节约,不可滥用资源,但这个道理只能用在小事上,用在大事上就不对了。

上六:乘马班如,泣血涟如。这一爻该如何理解,我真没有把握。我所见到的注释《周易》的著作,几乎一律用爻位说作解,没有一家从



义理上解说得比较像个样子的，哪怕单就这一爻而言也是如此。因此，我只能把我的猜想提供给读者。“泣血”本是说哭得特别伤心，流出的眼泪像血一样，所以后来主要用作哭丧之辞了。“涟”也可用来特指流泪，《说文》的解释就是：“涟，泣下也。”“涟如”当是形容泪流不断，也是状写伤心至极。这里为什么要说下马后就伤心痛哭？是谁哭？联系前几爻看，大概是说：不对外打仗了，应征入伍的人回来了，所以有许多“复员军人”“乘马班如”去“求婚媾”，但也有许多人死在战场上，尸骨都没有运回来，故而人们在度过欢庆回家、结婚的日子后，难免伤心地怀念起那些死在前线的战友们，特别是那些人的家属，看到别人的儿子、丈夫回家了，结婚了，就更为自己的亲人不能归来而无限悲痛。就是这些人在“泣血涟如”。前面加句“乘马班如”，是交待人们打听不知下落的征人的生死情况，多是骑马去的。这既表达了他们急切的心情，也状写出了他们下马得悉死讯后，就立刻“泣血涟如”起来的令人悲痛的场面。用这样两句话结尾是意味深长的，引人深思，给人启发。这里自然不需要再加预言吉凶的词语。这两句话反映了《周易》作者的反战思想，更说明他们具有很高的语言表达能力。

四、蒙䷃(坎下艮上)

论对人民的教育原则



(卦辞)亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。

(爻辞)初六：发蒙。利用刑人，用说桎梏。以往吝。

九二：包蒙，吉；纳妇，吉。子克家。

六三：勿用取女，见金夫，不有躬。无攸利。

六四：困蒙，吝。

六五：童蒙，吉。

上九：击蒙，不利为寇，利御寇。

此卦为屯卦的覆卦，所以通行本按“非覆即变”的机械原则，排在屯卦之后。五爻中都有“蒙”字，此卦乃因此得名，也说明“蒙”的问题乃是此卦陈述的中心。“蒙”的基本意思是“覆盖”，一个东西被他物覆盖着，就与光明隔绝，如果是人，就难得接收外界信息，智力开发就慢了，所以“蒙”有了愚昧义，指人处在未开化、不明事理的状态，也可以直指处在这状态中的人。本卦中的“蒙”字就是在这意义上使用。当然，仅仅作为卦名的“蒙”只是个符号，严格说是没有意义的。事实上，《周易》中有些卦的名称就与卦的内容并无直接联系，甚至毫无关系。

亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。

这段卦辞明显是申明本卦讲的是教育问题。由于是从教育者的立场说话，所以用了第一人称代词“我”。“童蒙”指教育对象，即受教育者。“蒙”字前面加个“童”字，大概是因为最需要受教育的是幼童，同时“童”也含蒙昧无知的意思，但更可能是用以指明教育对象是下



层人民，被统治者，因为“童”在当时是可以与“仆”同义的。

开头的“亨”字显是《周易》原为占筮算卦之书留下的遗迹，指明筮得此卦，将办事顺利、亨通。接下的几句，意在申明人接受教育、摆脱蒙昧无知状态极为重要，所以理应是教育对象主动求教，并且对教育者和他施教的内容抱尊重、信任的态度。在古代，知识、文化都掌握在统治者手中，他们自然地成了教育者；他们要维护其统治权威，除了凭靠原始的神权观念（在中国，就是“天”的观念）和把自己说成神的代表者之外，就是制定苛严的刑法。因此，当时施教的主要内容必是教人自觉遵守刑律，打出的旗号则是让受教育者免受刑法的惩处。从这两方面看，《周易》作为向侯王、君主的“进言集录”，讲到教育问题时，特别强调谁求谁的问题，首先规定受教育者求教和尊师的重要性，而不是交代教育者施教的态度和方法，是十分自然的。不好说这就是后来所谓的“师道尊严”，但说中国传统中师道尊严的思想乃源于此，则可以肯定。

筮读shì，指用蓍草演卦以行卜问的活动（所以这种算卦方式就叫占筮）。这在当时并不是任何人都可以自己进行的，一般人有所占问，必须请专职筮官进行。“初筮告”后三句就是说：每次求卦只给占筮一次，对筮者告知的占断内容，问卦者必须相信，不能有所怀疑而再三要求重占，那样请求乃是对神灵和筮者的亵渎，因此筮者（我）将予以拒绝。这明显也是说的占筮规则，所以高亨先生认为这卦辞一定本来只有首尾的“亨，利贞”三字，中间五句乃是筮者的标语。这当然是可能的，但有人说，“《周易》时代虽然有筮，但这里却作比喻，仅就童蒙不知何谓筮就可以知道。因此这个筮只是询问、了解的意思”。我以为这看法更有道理。末句“利贞”所谓的“贞”，当是指前面说的教育原则，即“利贞”是说：贯彻这个原则才有利。

初六：发蒙。利用刑人，用说桎梏。以往吝。“发”有开启、打开的意思，“发蒙”就是揭去盖在被教育者身上的遮蔽物，使他不再愚昧。所以这句话实是交代教育的本质和功能。“刑人”，有人认为是指服刑的犯人，故“利用刑人”是说起用罪犯，让他们去从事生产，所以接下

才又说脱下他们身上的桎梏——“说”同“脱”，“桎梏”指脚镣手铐。这解释很难同教育挂上钩。我认同的理解是：此“刑”乃借为“型”，“型人”为动宾结构，规范人的行为的意思，因此，“利用刑人”是承接“发蒙”的意思说：这样有利于规范人民的行为，让他们自觉按国家要求的方式行事。“利用”相当于“利于”（“用”通“以”，“以”通“于”）。统治者最关心和担心的是人民犯不犯他的法，所以后面又补充一句：自然更会使人民“说桎梏”——“桎梏”意味着犯法，“说桎梏”就是不犯法的形象说法。后一“用”字前省去了“利”字。这样理解，才不但与本卦的主题相一致，还使第一爻起到了“领起下文”的作用。

对本爻末句“以往咎”，有人翻译为“前往有咎难”，这明显是误译。这一句，只有宋祚胤先生理解对了，他作的注释是：“以往，舍此以往，除此以外。”“以”在这里是表示范围、界限，即就是“以东”、“以下”的“以”，所以这“以往”是承前文说：你的做法（若是）在上面说的做法之外。因此，这一句应这样翻译：要是不这样的话，那将有吝——造成麻烦，带来祸患。

九二：包蒙，吉；纳妇，吉。子克家。从这一爻开始，是讲教育的方法了。“包蒙”，是说对教育对象——愚昧者，要采取包容的态度，就是说，性急不得，要在一定时间内容忍他们还有“蒙”的表现，这样，教育的效果会更好，即“吉”。“纳”有“容纳”义，可视为“包”的同义词（马恒君先生说：“‘包’与‘纳’互文见义。”说得十分中肯）。所以后半句“纳妇，吉”，与前半句结构相同，是对前半句作解释：就像要容忍妇女的缺点一样。当时的人轻视妇女，认为妇女天生不如男人明事理，但男人又离不开妇女，所以对女人的缺点只好容忍——“纳”，故而对“吉”作这样的比喻性说明。不少注家将这个“纳妇”翻译为“娶妻”，或者“娶（儿）媳妇”，完全是断章取义。

末后的“子克家”，字面义只能是“儿子（或儿辈）能够（很好地）持家”。为什么缀上这样一句？这确实不好讲，注家作翻译时，一般都照字面意思行文。我以为，大概是因为受教育者主要是下一代人，所以最后交代“发蒙”对于统治者自身的目的和效用时，就用“子”来指称



受教育者。在当时,对统治者而言,家和国是一回事,所以“克家”既指持家,也指治国。因此,“子克家”是承前文说:这样,后辈也就堪当持家治国的重任了。“克”在这里是“能够胜任”的意思。

六三:勿用取女,见金夫,不有躬。无攸利。“取女”就是“娶女”,《周易》中“娶”都作“取”。“勿用”和上一卦中的“勿用”同义。因为决不会一般地教男人不要结婚,所以这头一句必是特指:“不要娶这种女子为妻。”下面就是说明这种女子是哪种女子:她一见金夫,就会管不住自己(不有躬)。这同时就说明了不能娶她为妻的理由,又对上一爻的“纳妇吉”作了补充,申明对女人的“不有躬”则是不能容忍的。“躬”指自己,即是“反躬自问”的“躬”。“金夫”,有按字面解释为“有钱有地位的男人”的,也有人理解为美称,指阳刚之气颇盛的成年美男子。按这两种理解,“不有躬”都是“失身”的意思,因为“躬”的更原始的意义是指人的身体。末后的“无攸利”前,应有“否则的话”,即“如果娶了这种女子”这种意思,省去了。这种省略,在《周易》乃是常规,我们联系上下文来读,总可能领悟得到的。自然,认《周易》为算卦书的人,一定认为这是对于筮得此爻的占断辞。

按我以上的解说,这一爻同样是讲教育问题。可想而知,当时的教育对象主要是男子,男人们的一件大事是娶妻,所以有必要特别讲一下男人择偶最要注意的事,在当时,这自然被认为是女人的节操问题,故而《周易》作者特别安排一爻来讲这个意思。这意思不是针对一切“蒙”人,故而这一爻没有用“某蒙”来起头。

有人认为“金夫”不能成词,即当时人不会有“金夫”这种说法,据此,他们主张将中间六字读为“见金,夫不有躬”,“金”为聘金,或奁金,“夫”指丈夫。这种理解能否说得通,我不加分析了,读者自己玩味吧。

六四:困蒙,吝。王弼、程颐、朱熹、王夫之等注《易》名家,莫不把“困蒙”解释为“困于蒙昧”或“困于无闻”,从而使得这一爻的“蒙”字与其他各爻的“蒙”字不同义了,爻辞告诫的对象也不同了——其他各爻针对教育者,唯此爻针对被教育者。可见这种解释明显不可取。真不知为什么,今天的注家大多还是因袭这种解释。

李镜池先生认为这里的“困”是借为“捆”，即“困蒙”与“发蒙”、“包蒙”一样，也是动宾结构。这理解就正确了，但不必说是“借为捆”，“困”本来就有“使……处于困境”这个义项。《左传·僖公三十年》：“子三困我于朝。”其中“困”就是这用法。人的行为方式完全由别人规定，自己没有自由，这就是人的困境。因此，这一爻明显是说：不从正面启发教育对象，让他懂得该怎样做和不该怎样做的道理，而只是规定他必须如何行事，不得越轨，这是不好的。这样理解，本爻就还是讲教育问题，而且在用词上和说话对象上都与其他各爻一致了。

六五：童蒙，吉。这个“童蒙”与卦辞中说的“童蒙”明显不同。那里是名词，指谓求教的人，即教育对象，这里必须认定为动宾词组，作祈使句，教诲施教方法，意思是：要把教育对象当作孩童一样去施教。我这样理解的根据是：①将名词用作意动用法的动词，这在古汉语中是常见的。②这样解释“童蒙”，才能使它和“发蒙”、“包蒙”、“困蒙”，以及下爻中的“击蒙”，在结构和说话对象上取得一致。③这样解释这一爻，就与上爻有了紧密的联系：上爻从反面说对施教对象不可以怎样，这爻就从正面说应该怎样，所以上爻断语为“吝”，这爻断语为“吉”。

遗憾的是，我至今未见有注家明确地表述我的上述理解，几乎是一律把“童蒙”译作“幼童的蒙昧”，或“蒙昧的幼童”，于是只能用爻位说作解，必须把《周易》当算卦书看待，认后面的断语“吉”是说“筮得此爻则吉”。更有人认为“童蒙”即是《老子》第五十五章说的“赤子”，或相当于第二十章论说的“居尊位而能以童蒙自处”的圣明君王。如此明白易懂的一爻也弄得这样混乱，《周易》被误解得怎样了，于此可见一斑。

上九：击蒙，不利为寇，利御寇。对“击蒙”，有位注家既引王肃的解释，认为这个“击”为“治”义，可是又翻译为“猛击以启发蒙稚”，认“蒙”为说明“击”的目的的成分，从而将“蒙”偷换为动词，相当于“启蒙”了。《周易》编者怎么会如此逻辑混乱！其实，即使将这个“击”训为“治”，后面的“蒙”也仍然是指谓受教育者其人，因而“治”应是“整治、



修治”义。“击”若取这个一般含义,则前面说的“发蒙”、“包蒙”也属于“治”,这一爻并不起总结全文的作用,怎么会使用起概括性的词语了呢?所以我认定,这个“击”乃《荀子·荣辱》中说的“报关击木柝”的“击”,敲、打的意思,但作翻译时最好抽象化为“惩罚”。对教育对象实行必要的惩罚,是教育的手段之一,前面各爻没有提到,所以最后补充这一条。足见《周易》作者对教育方法的认识是很全面的。接下的两句是说:惩罚的目的是让受教育者痛切地知道,决不可做“为寇”的事,只可以做“御寇”的事,即惩罚本身不是目的,因而有个限度,更不可滥用。这里又显示出《周易》作者的为统治者服务的用心:要知道,在当时,“为寇”乃意味着犯上作乱,“御寇”实是帮助统治者镇压乱民,维护统治秩序,所以促使教育对象不去为寇而去御寇,这是他心中的教育方针的根本内容。当然,也可以把他这里说的“为寇”、“御寇”作较宽泛的理解,认为是分别指“做害人的事”和“与坏人坏事作斗争”。

这一爻被注家们解说成什么样子,我不作介绍了,只摘引两个颇有名气的注家的解释,让读者看出注译《周易》的著作的一般水平。①

清理一下六条爻辞,真不能不对《周易》作者逻辑的严密和思想的深刻感到惊讶,一爻扣一爻,论述得全面周到,既立场鲜明,又不乏独到的教育思想。

“猛击以启发蒙稚;不利于施用暴力过甚的方法,宜于采用抵御强寇的方式。”②“促使蒙昧觉悟。主动攻取强寇不利,抵御强寇有利。”

清理一下六条爻辞,真不能不对《周易》作者逻辑的严密和思想的深刻感到惊讶,一爻扣一爻,论述得全面周到,既立场鲜明,又不乏独到的教育思想。

五、需䷄(乾下坎上)

论行事获利越多风险也越大



(卦辞)有孚，光亨，贞吉，利涉大川。

(爻辞)初九：需于郊，利用恒。无咎。

九二：需于沙，小有言。终吉。

九三：需于泥，致寇至。

六四：需于血，出自穴。

九五：需于酒食，贞吉。

上六：入于穴，有不速之客三人来，敬之。终吉。

此卦在帛书本卦名作“襦”，如果不认为这是因为“需”、“襦”可以通假，则可用这二字意义完全不同来证明，《周易》卦名同卦的内容确实可以说没有联系，故不必追问卦名的含义，本卦叫需(襦)卦就仅是因为爻辞中有五个需(襦)字。自然，爻辞中有一个重复好几次的字，又分布在好几爻里的话，一般说来，那个字是一定至少与该卦的主题有关联的。

有孚，光亨，贞吉，利涉大川。

“孚”字在《周易》中共42见，在通行本，这是头一次出现，多训为“信”，“有孚”即有诚信。但近代国学大师高亨先生认为有四义：罚也、俘也、诚也、引也。他认定在本卦中，“孚即俘字”，引了先秦文献中确有“以孚为俘”的例证后，还说：“古人认为此(指俘获了敌方人员或财物——引者)乃光荣之事，故曰有孚光。”但他的说法没有得到公允，不少注家同他争论不断，直到帛书《周易》出土，发现本卦卦辞中的“孚”作“复”后，才开始止息。



但邓球柏先生说：“帛书出，此案结。‘孚’乃‘复’也。”我却以为他“结”得不对，即讲反了，应该说“复”乃“孚”也，不过这“孚”并非如高先生所说“即俘字”，而确实是“诚信”的意思。我的理由是：①帛书中的“复”字不是邓先生理解的“往来”义，而是《论语·学而》“信近于义，言可复也”的“复”。“言可复”是说讲过的话可能兑现，即付诸实行，所以这个“复”含有“应验”的意思。就因为如此，复字就被用来指谓人的言而有信的品性了。古人往往这样引申词义的。②将“孚”或“复”解释为信实、诚信、应验，更能贯通上下文义。就这条卦辞而言，释“有孚”为有诚信，比训作“有俘虏”或“(有)往来”，明显顺当、有理得多。

“光亨”，在帛书中倒是也作“光亨”，一般训“光”为“明”，也有人训为“大”。考虑到“元亨”在《周易》中多次出现，“光亨”则仅此一例，所以有人怀疑这里是因“元”、“光”形近而误。我以为，这于文义并无多大差异，不必多所纠缠。末后的“利涉大川”，《周易》中共有9句（另有“不利涉大川”和“不可涉大川”二句），字面义都是有利于涉过大河巨流的意思，实是喻指利于克服困难险阻，亦即解决问题。因此，这段卦辞的大意是：只要有诚信，办事就会非常顺利、亨通，坚守常规正道更会吉祥如意，助你克服各种困难。

初九：需于郊，利用恒。无咎。本卦的五个“需”字，依通行本作注的注家多以为通“须”，所以都从孔颖达说：“需者，待也。”（“须”确有等待义，《书·多方》：“天惟五年，须暇之子孙。”其中“须”就是等待的意思。）但谁都不说等待什么，只好用“有待而后进也”之类的话来搪塞。用“等待”来替换爻辞中的五个“需”字，更难说得通。例如这一爻，有本书翻译为：“在郊外需待，利于保持恒心，必无咎害。”这能让人读懂吗？周振甫先生稍作改变，训为“停留”，将此爻翻译为：“停留在郊野，有利于久处”，并没有稍好一点。邓球柏先生从帛书，作“襦”，又认为通“繻”，即是用来捕捞游鱼的罗网，不过这里是用作动词，指用网捕鱼了。用这意思训释五个需（襦）字，就通畅了。所以我采用邓说，认定本卦的“需”乃是“襦”或“繻”的借字。

“郊”字的问题更多。一般都直解为“郊外”或“郊野”，朱熹、程颐

则说是指“旷远之地”。为什么在旷远之地的郊区等待,或捕鱼,就“利用恒”了?却谁都说不清楚,或避而不说,或者用爻位说来敷衍。帛书中,这个“郊”字作“茭”,邓球柏先生也说“借为郊”。我以为,这一爻的“需于郊”,是同下面各爻的“需于沙”、“需于泥”等并列着说的,因此,“郊”一定同“沙”、“泥”等一样,也是指一个具有某种特性而又范围较小的地方,如果泛指郊外之地,就不合说话的逻辑了。再考虑到沙(滩)、泥(浆之地)是以离河水的远近来区分的,所以我推测这个“郊”必是指河床的沙滩和河岸之间的部位。一查字典,发现“郊”字条下的注文有一项是:“通堯(qiāo)。土之枯薄者。”(《汉语大字典》,第1702页)再查“堯”字,释义是:“土壤坚硬贫瘠。”真是高兴极了。原来,沙滩和河岸之间的坡地,因为日晒时间多,所以坚硬,又因每年涨水时节都要被河水冲刷一次,以至肥料流失而贫瘠,所以正是“堯”,也即本爻辞所说的“郊”。鱼在水中,在这地方捕鱼,自然要等到河水涨到岸边时才有可能,每年只会有一两次机会的,因此必须要耐心等候。所以接下说:“利用恒。”这个“用”相当于“因”或“以”,“恒”指恒心、耐心。所以“利用恒”是说“(这时)要有恒心(耐心)才会捕得到鱼”,或“(这时)宜于表现得有恒心(耐心)”。

九二:需于沙,小有言。终吉。“沙”指沙滩。河里的沙滩不会十分平坦,常有多处水洼,所以在这里也可以捕到鱼,因而可以说“需于沙”。当然捕不到很多,更捕不到大鱼,只会小有收获。所以接下说“小有言”。这个“有”是获得或丰收的意思。(《诗·鲁颂·有骅》:“自今以始,岁其有。”)由此可知,“言”在这里相当于“焉”,“于此”的意思,或视为助词,没有意义。注家们几乎一律把这个“言”当实义词,将这一句译作“略受言语中伤”、“有些小的口舌是非”、“有小的谴责”。或读“言”为“愆”,译作“略有不利”,更有人译作“说不出话来了”,真是“匪夷所思”!人在沙滩捕鱼,既能保证小有收益,又绝对安全,所以评价为“终吉”。

九三:需于泥,致寇至。沙滩和河水之间必有一条和水流平行的狭长地带,由于河水反复地漫上退下,那里的沙子被冲走了,又不总



是被水覆盖着,就成为很浅的泥浆地。这就是此爻所说的“泥”。这里离河水最近,捕鱼最为便当,一定捕鱼较多。鱼捕得多了,便可能有人来抢夺。《周易》作者观察问题很是仔细、实际,就用“需于泥,致寇至”这样简练的语言表达这个事实。这里的“致寇至”和上一爻的“少有言”相呼应,所以其实不过是表明在这里捕鱼收获较大,不是实言必有盗寇前来抢鱼。对这一爻作这种理解,不是最合情理和上下文的语境吗?可历来注家却说什么“泥,将陷于险矣;寇,则害之大者:九三去险愈近而过刚不中,其象如此”(朱熹),“需于泥,以象人处污垢之境也”(高亨)。或将这一爻翻译为:“稽留于泥泞中,导致了寇盗来到。”“在泥泞中等待,招来寇盗。”等等。

六四:需于血,出自穴。正确理解了前三爻,可知这个“血”必是指河水了,所以应认作“洫”的借字。“洫”可以泛指水沟河渠。进到河水里捕鱼,虽然可能捕到更多更大的鱼,但有危险了,甚至可能丧命。所以后文的“穴”是指墓穴。(《诗·王风·大车》:“穀则异室,死则同穴。”足见“穴”可指墓坑)“出自穴”是说,能在水里走上岸来,回家去,好像是从坟墓中爬了出来,可说是死里逃生。联系前三爻读下来,这一爻显是说,行事收益大,则风险也随之增大,因此同时也是在警告说,贪大求多意味着冒生命危险。对这一爻,一般都从朱熹说:“血者,杀伤之地;穴者,险陷之所。”于是把这两句话翻译为“在血泊中等待,从洞穴中逃出来”。这显是望文生义的理解和翻译。

九五:需于酒食,贞吉。鱼在水中,都下河里捕过了,就再没有更好的捕鱼的地方要去,而且,能从河里上来,已是死里逃生,不该再贪心不足了,所以现在应该回家,煮鱼把酒来享受一番,同时给自己压压惊了。这就是“需于酒食”。“酒食”不是地点,更不是捕鱼之处,似乎不能这样说。但一则这是承接前面四个“需于”句说下来,为了句式的整齐,也就这么说了;二则这顿酒食宴实为“鱼宴”,把在鱼宴上吃鱼说成捕鱼,不过是“幽默一下”,修辞上更好。今天如果有人说:“你在河里捕鱼,他在塘里捕鱼,我就在餐桌上捕鱼吧。”不是也可以,并且显得生动、风趣吗?因此我对自己的理解很有信心。

这爻后面的“贞吉”，看作筮者留下来的占断辞，是太好解释了：死里逃生回来享此口福，焉有不吉？但我以为最好还是看作表达教诲、警戒的话，因为捕鱼也好，享受获得的成果也好，都有个如何表现才最为恰当的问题，认这个“贞”乃指坚守这方面的正道，不但文字上说得通，从《周易》终于成为一本“警世论”看，这样解释则更为合理和深刻。注家们对这一爻的误解误译，读者更可想而知。我不介绍了，只把高亨先生的全部注文摘抄下来：“需于酒食者，酒食在前驻止，不饮不食也。是人既醉饱而饮食有余也。推之它事，所用已足，其资有余者，似之。故曰需于酒食，贞吉。”

上六：入于穴，有不速之客三人来，敬之。终吉。这一爻该如何理解，我没有把握，只能说出我的推想：联系前面的“出自穴”来看，“入于穴”该是“进入墓穴”，也即又遇到大危险的意思；从后面说“终吉”看，则一定终于脱险了。由此可以想到，“有不速之客三人来”当是说：结果意外地遇到了肯帮忙救助的人，故而化险为夷。“不速”是表示“未曾期望、料想过某事，但它却出现了”的意思，后来“不速之客”成了成语，辞书上把这个“不速”解释为“没有邀请”，大体上不错，但显然不够准确，漏掉了必然而不期然的意思。“三人”不是确数，言其多而已。“敬之”的“之”自是指代这些来救助的人，所以这个“敬”字更含“感激”的意思。

最后的“终吉”表明，此爻是承上爻末的“贞吉”说下来的，即是虚拟一个事例，说明工作中，特别是在收益越大就危险也越大的工作中，只要能够坚持常规正理办事，你遇到困难、危险时，总会有人自愿、主动地前来帮助、救援你的，你将终于脱困得救。所以此爻是对上爻所说“贞吉”的具体解释，并以此总结全文，点明本卦论述的中心、主题。

许多注家把这一爻的意思讲反了，如把“入于穴”译作“跳进了洞穴”，解释“敬之”时则说：“身在坎陷深处，对突如其来者又无戒备，况且是‘几位’，人在屋檐下，怎能不低头？故只有恭敬，庶几无害。”更多的人只用爻位说作解，完全不涉及本爻的义理。这可能是因为他们



对于“需”字和前几爻的理解，是说不清这一爻的意思的。

试问：本卦的主旨是什么？有本书说：“《需》卦发‘需待’之义，阐明事物在发展过程中当耐心等待的道理。”这是历来训本卦卦名“需”字为需待义而导致的共识——共同的误解。按我以上的解说，本卦主旨明显是教诲说：行事要考虑到风险，一般说来，获利越快越多的事，存在的风险也越大，因此君子要敢于冒险，具有“不入虎穴，焉得虎子”的气魄，但须笃行正道，以求遇到危险时有人相助。

六、讼䷅(坎下乾上)

论并非做任何事情都要坚持到底



(卦辞)有孚窒，惕。中吉，终凶。利见大人，不利涉大川。

(爻辞)初六：不永所事，小有言终。吉。

九二：不克讼，归而逋，其邑人三百户无眚。

六三：食旧德，贞厉终吉。或从王事，无成。

九四：不克讼，复即命渝，安贞吉。

九五：讼，元吉。

上九：或锡鞶带，终朝三褫之。

这一卦显然是因为爻辞中有三个“讼”字而得名，但讼事其实只是作为例子来说的，不是论述的主题，历来注家未能体认到这一点，这是他们的注译多有失误的原因之一。

有孚窒，惕。中吉，终凶。利见大人，不利涉大川。

前四字一般断句为“有孚窒惕”，或“有孚，窒惕”。但“窒惕”实在难懂，我见到的注释，一律是强为之解，放到上下文中更显得文不从字不顺。有本书的解释是：“这是说明‘争讼’必由诚信被窒、心有惕惧而致。”单就这四字看，文字上还讲得过去，但对于争讼双方都这样一般地断言其争讼的起因，当然不合情理，也有失公道，《周易》作者决不会出此言的。而且，这是开首句，“争讼”的意思是从哪里来的？只好说是卦名“讼”字的提示了。但《周易》的卦名主要是起便于检索的作用，其实仅是个符号，即使事实上概括了全卦的主旨，也并不是交代卦词的大语境，因为卦的主旨正是从卦、爻辞中概括出来的，故而应是先有卦、爻辞后有卦名。但注家们竟大多都是这样解释的。自然，他



们更常用爻位说作解——这时，与其说他们是在用爻位解释卦辞，不如说是在通过他们自己赋予卦辞的意思，去推定或者说设想卦象和爻象，因此，如将卦辞变成相反的内容，他们也照样可以振振有辞。

程颐对这四个字的解释略有不同，但也是把争讼作为大背景。他说：“讼者，与人争辩而待决于人，虽有孚，亦须窒息未通。不窒息已明无讼矣。事既未辨，吉凶未可必也，故有惕。”“惕”不被看作致讼的原因，而认定为讼事尚未有结果时讼者必有的心态了。按他这理解，前四字该如此句读：有孚窒，惕。

我由此得到启发，认为程颐“心中做的”的断句是正确的，但应这样解释：一个人自己的诚信被堵塞了，他就不会相信别人对他会以诚相待，因而常怀警惕戒惧之心。这不但很合情理，可说道出了关于诚信的基本规律，又不必假想出一个“争讼”来作为“语境前提”，还能更好地贯通下文：一个人对别人总是不信任，时时防一手，这当然可能使他避免上当受骗，少吃许多“眼前亏”，但从长远看，正是他的这种处世态度使他不可能成气候，发大业。这就是“中吉终凶”。这样解读前几句，不是最好吗？有人由于设定了争讼的语境，将“中吉终凶”翻译为“持中不偏可获吉祥；始终争讼不息则有凶险”，不但读来接不上前文，也使得下文无所承接了。

依我上面的理解，后两句就是说：这种人必须克服自我窒息诚信的弱点，表现出大人风度来，才能真正有所作为，在这之前他是不宜从事有大风险的大事的，因为只有胸怀广阔的人才能成就大事。《周易》中的“利见大人”都是“宜于表现大人风范”的意思，“涉大川”也都是喻指迎战大困难，从事大事业。这不但承接了前文，也极好地体现了《周易》最初本为给人指点迷津的占卜之书，后来则成为告诫君主、侯王的“王官之学”的“教诲性”特点。把这意思接在上面摘引的“中吉终凶”句的译文之后，这个卦辞岂不显得东一句，西一句，完全不成文了？

初六：不永所事，小有言终。吉。“永”在这里作动词，将某事拖延下去，不使完成、结束的意思。“所”倒是可以作代词，相当于“此”，但

没有上文，译“所事”为“这件事”就无所承接了。所以只能理解为“所做的事”（“事”为动词，从事义）。“小有”和需卦第二爻“小有言”句的“小有”义同，小有收获的意思。“言终”等于说“就行终结”，即这个“言”是连词，相当于“乃”、“便”。（《左传·僖公九年》：“凡我同盟之人，既盟之后，言归于好。”其中“言”字就是这用法）因此这一爻是说：（有时候）不把所做的事无限期地拖延下去，稍有收获就停下来，是较好的也即最可取的态度（将导致“吉”的态度）。这自然仅是针对某些事情而言，不是说对任何事情都应如此，不过用这样的话开头，以领起下文。可想而知，接下必是举例申说这个意思。

由于先把争讼设定为本卦的大语境，历来的注家都把“所事”径直理解为“争讼之事”，又把后文断句为“小有言，终吉”，译为“尽管略受言语中伤，终将获得吉祥”，或“有小的口舌是非，最终吉祥”，“虽小有不利，但终归吉祥”。这不但没有把本爻三句话的内部关系理清楚，以至译文前言不搭后语，也说不清从这意思是怎样过渡到下一句的——这在他们也许不成问题，因为他们并不认为上下爻的爻辞有意念上的联系。

九二：不克讼，归而逋，其邑人三百户无眚。“克”有胜义，“逋”等于“逃”，“眚”指灾祸，所以注家一般译此爻为：“没有打赢官司，回来逃避起来，结果他采邑中的三百户人口都未牵连受灾。”也有人在“无眚”前加逗号，翻译为：“争讼失利，逃窜速归，那是三百户人家的小邑，居此不遭祸患。”官司分出了胜败，就是讼事进行到底了，这和上爻说“不永所事”不一致；《周易》大概只会教人服从判决，不会以邑人不会受牵连来怂恿败诉人逃跑的。所以我认定这两种理解都必有误，都是望文生义之解。

其实，“克”还有完成义。《左传·宣公八年》：“冬十月己丑，葬我小君敬嬴。雨，不克葬。庚寅，日中而克葬。”这段话中的两个“克”字，显然是“完成、结束”的意思（有个注释本注“克”为“能”，当是误注）。所以“不克讼”乃是说“不等把官司打完”。这就与前面说的“不永所事”相呼应了。从这爻后句看，“讼”的主体当是享有封地的贵族，故“讼”



是指贵族之间的利益之争。“归”有“投案自首”义。(《史记·张丞相列传》：“错恐，夜入宫上谒，自归景帝。”其中“归”就是这意思)这个“逋”通“膊”(bó)，暴露的意思。(《法言·先知》：“病者独，死者逋。”俞樾平议：“逋乃膊之假字。”)所以“归而逋”是说主动停止这种争斗，向君主坦白自己的行径并表示参与这种争斗是错误的。末后的“省”字可以通“省”，在帛书中更就是作“省”，而“省”有“减少”义，故末句是说：因此受到宽大处理，拥有的采邑三百户人家将一点不会减少。按这理解，这一爻就是指出“不克讼”也并非不可能有好结果(“终吉”)，从而是对上一爻意思的举例说明了。

六三：食旧德，贞厉终吉。或从王事，无成。“食旧德”的“食”字，有人认为是“借为蚀”，有人认为是“食言”的“食”，也有人认为相当于“修养”的“养”，还有人从朱熹说：“食犹食邑的食，言所享也。”对“旧德”的解释也很多，较有代表性的就有“故日之德行”、“上司在以前给予的好处”、“祖上留下的余荫”、“功垂千古之吉德”，等等。这样，搭配起来，单从这一爻看可以讲得通的理解，至少也有七八种吧？不必逐一分析了，下面只说我的观点。

从与上下爻的联系看，这一爻乃是又举一个实例，从反面说：有些事，你坚持照原样进行下去(“永”下去)，只会导致危险，而终结原先的行为方式，则将走向光明，例如，“食旧德”就是如此。因此，这里的“贞厉终吉”不是占断辞，而是对“食旧德”的评价性陈述，即“贞”是指把“食旧德”这个一直被认为正确的道理坚持地奉行下去，“终”是说不再奉行了，并断言前者凶，后者吉。这样理解，前三爻的关系就非常清楚，十分符合思维和说话的逻辑了。由此可知，“食旧德”其实是指谓古代贵族世袭制中的一项内容，即贵族(他们是有功劳而得到爵位的)的后代可以继承其祖先的官爵、封地等，所以应翻译为：“吃祖上留下的福荫。”“旧”有久义，(《诗·大雅·文王》：“周虽旧邦，其命维新。”)用“旧德”指“老祖宗的功德”，完全符合当时的语言习惯。《周易》作者看到了，食旧德的制度虽然曾经起到过鼓励下属创业立功的好作用，因而长期被认作常规正道，但贵族子弟们却可能因之意志消

沉,不思进取,他们是不可以总是凭靠这个制度生活下去的。从实际政治意义上说,这一爻就是向“食旧德”的贵族(包括君主)提出这个警告。

这样,接下的“或从王事,无成”就十分好懂了,是说:事实上,有些食旧德的人(或),在做大事方面就没有什么成就。所以这是用事实证明前面说法的正确性。这两句同坤卦六三爻后两句相同,但少了“有终”二字,“无成”就不是和“有终”对言,只能理解为“没有成就”了。“或”在这里也是“有人”的意思,但承前文说下来,自然是指“食旧德者”中的人。多数注家将这个“或”注释为“或者”、“抑或”,他们的解说哪里会讲得通呢?

九四:不克讼,复即命渝,安贞吉。“不克讼”与第二爻的“不克讼”同义。对后四字,朱熹说:“即,就也;命,正理也;渝,变也。”后来的注家大多接受了这个解释,有人断句为“复即命,渝”,故而采取了“回心归就正理,改变争讼的念头”这类的翻译。读者如果肯定我对前面三爻的解说,自然不能认同这个理解了。

这一爻其实很明白:“复”是返回义,“即”是时间副词,表示两个现象紧紧相随,可译为“就”(“我就来”这话中的“就”);“渝”同“俞”(帛书中就作“俞”),本是表示应允之词,这里引申为服从义,“俞命”即“俞命”;“命”在这里是指国家颁发的公文,也即政令、法令。因此,这一爻是反过来又对第二爻作个补充,说:(由此可见)确实不必把官司继续打下去,回去严格按国家的规定办事就行了;安于持守正道总是好的。讲了第三爻的反例后,初爻提出的一般道理显得更有说服力了,于是对第二爻讲的正面体现那道理的具体问题——对讼事的态度问题,再作这个补充,完全符合人的思路。

本爻最后的“安贞吉”,坤卦卦辞最后也有一句,在这里是说:心甘情愿地坚守“要遵奉国家法令”这个正道,总是好的。这意思接在劝人遵纪守法的话后说,十分自然。

九五:讼,元吉。从后面有评价、预测性质的话看,这个“讼”是动词,但不能是“去打官司”的意思,因为这意思与前面说的“不克讼”很



难协调。自然更不能理解为“官司打输了”。因此,我以为这个独词句一定是说:“诉讼赢了。”前面说“不克讼”意味着讼事已起但又未完,因而事实上只可以讨论、教诲应该继续打下去还是停止算了的问题,讲完了这问题后,就转而谈论官司打赢了又怎样,这不正是事情本身的逻辑吗?注家们由于把前面两个“不克讼”解读为“输了官司”,这里又光有一个“讼”字,前面没有了“克”字,因而不愿理解为“赢了官司”,于是只好将这一爻也简单地翻译为“诉讼,大吉大利”,或将“诉讼”改为“斗争”,似乎诉讼或斗争本身就预示着大吉大利。这既不合事理,也与上文矛盾。

上九:或锡之鞶带,终朝三褫之。“锡”通“赐”,“鞶带”是古代官员使用的佩玉的皮带,即是官服上的装饰品,也单称为“鞶”。被君王赐给鞶带,是十分光荣的,意味着立了大功,颇得君王宠信。因此,如果受赐以后又被君王收回,即“褫之”,(《说文》:“褫,夺衣也。”)则是很大耻辱。句前的“或”字,注家们认作副词,直译为“或许”,这就使得“赐”应为主动的行为,但又决说不出施事来。我认为这个“或”与“或从王事”的“或”一样,也是充当主语,“有人”的意思,这条爻辞的字面意思是:有人受(君主)赐鞶带,竟一天之内三次受赐,又三次被君主收回——“之”是复指前面的主语“或”,所以这里的“赐之”、“褫之”相当于“被赐给”、“被夺去”;“朝”可以指一天,“终朝”即一天之内。

最后说上这样一句,是什么用意?高亨说是“言君之宠命变易无常也”。这解释与前文毫无联系,显然不能成立。主张爻位说的人,自然可以通过爻象来解释,并且硬与讼事拉扯到一起,但我不能苟同。没办法,我只好认为这里有错字。结果发现,在帛书本中,这个“褫”乃作“揜”。于是我认同邓球柏先生的观点:褫、揜都是揜(揣)字之误。原来,这一句是说,有人受赐鞶带之后,十分珍视,生怕丢失了,就藏了又藏,一天之内竟换了好几个藏的地方。这实际上是在暗示,对于君主的宠信,就应该这样珍惜,从而也就是说,对于国家的法令(在古代,朕即国家,国家法令就是君王的意志),是必须十分敬畏的。这不就是第四爻说的“复即命渝,安贞吉”的意思吗?同时,这又是说“不永

所事”得到了自己十分珍贵的好结果,从而既与初爻呼应,又强化了主旨。用这意思作全文的结语,就一点不奇怪了。按“褫,夺衣也”的注释,对“三褫之”作前面那样的解说,是既不合事理,也一定不符合实际的。



七、师䷆(坎下坤上)

论出师用兵之道



(卦辞)贞丈人吉,无咎。

(爻辞)初六:师出,以律;否臧,凶。

九二:在师,中吉,无咎。王三锡命。

六三:师,或舆尸,凶。

六四:师,左次,无咎。

六五:田有禽,利执言,无咎。长子帅师,弟子舆尸,贞凶。

上六:大君有命:开国承家,小人勿用。

“师”在古代是指军队编制的一级,《说文》:“二千五百人为师。”因此可借以泛指军队,用作动词,则指行军作战,出师征伐。本卦爻辞中的五个师字,哪个作名词,哪个为动词,应细心体会。

贞丈人吉,无咎。

“丈人”一般认为是“大人”之误,理由是《周易》中有5个“大人”,“丈人”却仅此一个,而且许多版本(帛书中“丈”字缺损)都作“大人”。但也有人坚持作“丈人”,认为这是对军队统帅的庄严称呼,而“大人”是泛指圣德兼备的人,并且常常实际上是指君主。我同意后一说法。

“贞丈人吉”,有人说和“丈人贞吉”同义,翻译为“丈人贞问则吉”。这是完全把《周易》当算卦的书了。我认为这一句是对于“丈人”行事得“吉”所需条件的论断,所以是说:只有坚持正确的作法(贞),丈人才会吉祥如意。换言之,全句是教诲、警戒丈人:你可得“贞”啊!后面再加个“无咎”,不过是想将“吉”说得具体一点,于是补一句:就

是说,才不会被认为有过错,不会受到责难、追究。如果丈人是指军事统帅,“贞”在这里自然是特指坚持正确的军事理论和统帅行事的正确准则。

初六:师出,以律;否臧,凶。“臧”有善义,“否”通“不”,所以多数注家将这一爻径直译为:“师旅出征必遵军纪,不遵军纪则有凶祸。”但我以为,这理解错得很严重。

“律”最初是指借以和声的音律,后来引申出规律、法规、律令等义,用作动词,就具有了依律治理、使属下都不违规,以求取得和谐一致的意思。古代君主出师征伐,打的旗号都是平叛或者伸张正义,说他的目的仅是迫使征讨对象回到公理正道上,所以行军出师前进行战争动员时,也吹奏乐曲,声明进行这次战争的正义性,号召将士同仇敌忾,以壮行色。因此,这里说的“律”至少主要地不是指纪律、军纪。“以”明显是“凭借、倚仗”义,说师出靠的是纪律,也说不大通。据此,我以为“师出,以律”相当于今天说的“师出有名”,其实是说,要进行战争,首先要具有正义性。顺便指出:“师出,以律”本该说“出师以律”,或“以律出师”,只是为了突显出“师”字,才说成了“师出,以律”。

“否”确实最常用来表示否定,相当于“不”,但这样用时,“否”常单独为句,或放在句末,极少用作副词而置于动词或形容词前。因此,“否臧”不会是“不善”义。其实,这个“否”应读pǐ,闭塞不通的意思。(“臧”是它的反义词,顺利成功的意思。《左传·宣公十二年》:“执事顺成为臧,逆为否。”)所以“否臧,凶”,乃是承接上文说:如果战争是非正义的,即本来是不该进行的,那么无论打败了或打胜了,都意味着“凶”。这里,“否臧”前当有“不然的话”这样的意思,因为估计读者会领悟得到,文字上就略而不说了。这在《周易》乃是常规。

九二:在师,中吉,无咎。王三锡命。有注家将“在师中”连读,译为“在三军中位”,或“主帅居于中位”,这是误读、误解。“在师”是相对于上一爻“师出(出师)”而言的,再想到下一爻前句单说一个“师”字,可知这一爻是说出师以后该如何治军。“在”有视察义(《书·舜典》:“在璿玑玉衡,以齐七政。”其中“在”为视义),“视”有治理、处理义,(《左



传·襄公二十五年》：“崔子称疾，不视事。”）故“在师”可译为“治军”。先讲出师要“以律”，实是交代说：必须相信将要打的是一场正义战争，你才能接受担当战争统帅的任务（因为战争性质所决定的吉凶不是胜败可以改变的），所以接下就讲该如何执行任务。这很合逻辑。因此，后面的“中吉”不是相对于“终凶”之类的意思而作的预测、占断，而是说，（处理部队中的问题）要坚守中道原则，才会顺利吉祥，即这个“中”乃指中道，作动词用了。接下又说“无咎”，则和卦辞末的“无咎”一样，也是对“吉”作具体一点的说明。

“王三锡命”的“锡”，也就是上一卦中“或锡之鞶带”的“锡”，“赐予”义。这一句，有个注家翻译为“王三次下达命令”，这就错得更大了。办事坚守中道，这在当时人看来是最能调和矛盾的处世态度，从而也是最有效率的工作方法，因此被称为“至德”。在讲完统帅治军能坚守中道就“吉，无咎”的意思后，怎么会立刻接上“王三次下达命令”这样一句话呢？似乎君主竟要对守中道的人加以责难了。而且，以“命令”作“赐”的宾语，在语法上也“不搭配”。想到这两点就会知道，这个“命”应该是指君王给予臣下的奖赏，再查一下字典，将发现果然如此。《论语·先进》：“赐不受命，而货殖焉。”《国语·周语上》：“襄王使邵公过及内使过赐晋惠王命。”可见这种奖赏或为爵位、官职，或为鞶带之类的实物。故而这一句乃是又对“无咎”作补充：（不仅不会受责难）君主还会多次给予嘉奖呢。

六三：师，或舆尸，凶。舆为车厢，也指车子，但这里是作动词，“扛、抬”的意思，“舆尸”是说扛着（死亡将士的）尸体回来。（注家们多注“舆尸”为“用车拉尸体回来”，恐怕是望文生义。《礼记·曾子问》：“下殇土周葬于园，遂舆机而往。”其中“舆”显为“抬”义）这一爻难解的是“或”字，有译为“有时”的，有译作“或许”的，也有人不注不译，用“视而不见法”蒙混过去。取前二解的，又多认开头的“师”为名词，训为“军队”、“师族”或“兵众”，又与后文连读，结果使得他们的译文与上下爻绝对联系不上。我以为，这个“师”既然是与“出师”、“在师”对言，那就应是动词，出兵征伐的意思。初爻说“师出”，是讲出师之前要

考虑这场战争打不打；第二爻讲“在师”，是论治军之道，实是讲行军中怎样处置自己队伍中的问题，接下自然该讲对敌作战了。由于这时没有一个现成的词可用在“师”字之前，就只好让“师”字单独为句。指挥战争的人最希望首战告捷，首战失利，自然被看作凶兆。所以这一爻乃是说：一开战就要派人去抬阵亡将士的尸体，这是很不利的。作为正面教诲，则是说：正式开仗了，一定要争取首战告捷。与上爻末句“王三锡命”联系，还包含一个暗示：这消息一传到京城，君王必不高兴，很可能要加以责难。据此，我认定这个“或”字仍然是“有人”的意思，于是作了以上断句。

六四：师，左次，无咎。“次”与军事行动相关时，指驻留、暂歇，《书·泰誓》：“惟戊午，王次于河朔。”）还有“凡师一宿为舍，再宿为信，过信为次”（《左传·庄公三年》）的说法。故“左次”的字面意思是“驻扎在左面”。考虑到古人崇右，再与上文联系，可以推测，这一爻是承上文“或舆尸，凶”的意思说：如果没有战胜的把握，就退兵驻扎，暂不出战，这样也不会受责备的。

六五：田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。这一爻确实难懂，所以注家们的解说分歧很大。我不多作介绍了，只想指出：大多照字面直解，以至前几句与战事无关，后两句则不知所云，整段爻辞更是上下脱节，好像在讲毫不相干的两件事。下面专讲我的理解。

“田”在古代可以指“打猎”活动（这个义项后来写作“畋”），“禽”则可以泛指禽兽。这个“有”是需卦第二爻“小有言”的“有”、“获得”义。（《书·盘庚上》：“若衣服田力穡，乃亦有秋。”其中“有”也是这意思）“执”的基本意义是“拿、持”，由此可以引申出许多义项来。因此，仅就这段爻辞的前面两句而言，最合情理的解释是：如果你在田猎中确实捕捉到了猎物，就对你坚持那样做有利了，就是说，那就不会有人对你的田猎方法提出责难——“执”的不言而喻的受体（宾语）是“田（狩猎）”的方法。这意思后自然是接“无咎”——不会受到责难、追究。放到这一卦的语境中，联系上几爻的内容来看，这当然是暗示：你如果打了胜仗，那就什么都好说，决不会反而惩罚你的。“言”在这里



相当于“焉”，也可以视为语气词。

后一层意思正好相反。对“长子”和“弟子”，一般用爻位说作解，也有人分别译作“长子”、“次子”，或“长官”、“副官”，或“刚正长者”、“无德小子”，等等。这都是瞎猜。其实，当“长”和“弟”对举时，是用以指时间先后的。《国语·吴语》：“孤傲不顺从君命，长弟许诺。”韦昭注：“长，先也；弟，后也。”“长”有“兄”义，从兄弟关系引申出“长”、“弟”的这种用法，一点也不奇怪。据此可知，两个“子”字，乃和“以子之矛攻子之盾，何如”这句名言中的两个“子”字用法相同，也相当于您。所以这两句的字面意思是：你先当挥师进军的大统帅，后却成了抬尸回营的运尸官。在前面意思的衬托下，寓意自然是：你先信誓旦旦，说稳操胜券，结果却是损兵折将，一败涂地。胜败乃兵家常事，偶有这种情况，可能得到原谅，但老是这样，就必定要受到惩罚了。所以接在这两句后的断语是：贞凶——长此下去将大祸临头。

这一爻的两层意思自然最好分作两爻讲述，但一卦共只有六爻，后一爻的意思又不能省略，所以挤到第五爻来一起讲了。

上六：大君有命：开国承家，小人勿用。这是讲仗打完后，班师回朝，该如何论功行赏了。大君指最高统治者，即天子。这个“命”是指天子的诰命，“有”相当于“为”，施予义。后两句是说明“命”的内容。古有“诸侯有国，大夫有家”的说法，所以“开国”是指封为诸侯，“承家”是指封为大夫。赏赐分封哪些人呢？不从正面说，而从反面规定：小人勿用。这个“用”是任用义。“小人”在这里不是和“君子”对言，当是指既无军功又无可嘉德行的人。很明显，这比直说应该赏赐谁显得更加明确，更有警戒力。

总结全部卦、爻辞，可知本卦是讲用兵规律，但着眼点不在如何取得战争的胜利，而在做统帅的人怎样表现就可以免受惩罚，得到嘉奖。这是《周易》作为“政治进言录”的性质决定的。历来注家只看到了前一点，未认识到后一点。

八、比䷇(坤下坎上)

论亲比交友之道



(卦辞)吉(原筮:元永贞,无咎)不宁方来,后夫凶。

(爻辞)初六:有孚,比之无咎;有孚盈缶,终来有它吉。

六二:比之自内,贞吉。

六三:比之匪人。

六四:外比之,贞吉。

九五:显比,王用三驱,失前禽,邑人不诫,吉。

上六:比之无首,凶。

本卦是师卦的“覆卦”,故排在师卦之后。

吉(原筮:元永贞,无咎)不宁方来,后夫凶。

这段卦辞,我以为是可能解释清楚的,就是说,谁的解释都会被评定为“瞎猜”,即使注者能够说出许多根据,读者也总能讲出他不愿接受的充足理由。事实上,你去翻看一下这卦辞的译解,就会发现没有几家是一致的,或者接近的。原因很明白,这段话仅十五个字,却要断为五六句,又互不连贯,还有好几个词语的意思很难确定,非靠大语境来帮忙“填空白”和“释词义”不可,但这个大语境却是无法推定的。自然有人借助于卦名,大谈什么“当比之时”了。但这类说法须以“先有卦名后来才根据卦名编写卦辞”这个设定作为前提,而这根据是靠不住的,其推论哪会有说服力?在这里,甚至连爻位说都没有多少用武之地,因为例如“原筮”、“后夫”该怎样理解,恐怕娴熟的爻位说专家也难得讲出个道道来。

因此,我不来给这卦辞增添一种“瞎猜”了,只提出一个设想:很



可能,这段话是两个筮官先后写成的,后一个写完“吉”字后,想到曾经有过“元永贞,无咎”的占断,就又把这五字也添进去,并在前面写上“原筮”二字,以作说明。这样,本卦“定稿的”卦辞其实仅为“吉,不宁方来,后夫凶”八字。据此,我把“吉”字后面的七个字括起来,在“原筮”后用冒号。这样分开作解,就都好解释了。

“吉”和“元永贞,无咎”都原为占断辞,《周易》成书以后,则主要是警戒用语了。高亨认为“元”字后漏脱一个“亨”字,但无根据;不认为有脱落,并非说不通,将“元”训为“开始”就行了,从而“元永贞”是说:从此开始永远持守正道。这样自然“无咎”。

“不宁方来,后夫凶”中的“方”字,与《诗·周南·汉广》“江之永矣,不可方思”中的“方”字同义,是指渡河用的木筏,亦即坤卦第二爻“直方,大不习无不利”句中的“方”,坐这种木筏渡河,颠簸大,所以说“不宁方”。故这句是说,用木筏渡河时,坐在后面的人较不安全(“夫”可指成年男子,也可用以泛指众人)。这实际上是在作教诲:你和别人好比是坐在这样的木筏上一起渡河的人,只是遭遇的危险可能不一样大,所以必须互相帮助,彼此亲爱。这正是本卦的主题。

初六:有孚,比之无咎;有孚盈缶,终来有它吉。前半句明显是说“有孚”乃是“比之无咎”的充分必要条件。再看一下后几爻中的“比”字的用法,就能知道,本卦的“比”都是向他人表示友好、亲近的意思,即和“远耆德,比顽童”(《书·伊训》)的“比”同义。“之”在这里没有意义,仅起增加一个音节,使得文气贯通一些的作用。因此,前半句是说:心怀诚信去亲近他人,那是决不会有坏处、受责难的。后半句的意思很明白,是说:要是诚信充满了“缶”,即表现得非常充分、诚恳,那更一定会得到你意想不到的好结果。“终来”表示时间,相当于“终究”、“毕竟”。“它”有“别样的”、“非正常的”意思,承上文读下来,“它吉”当然是指超出期望的好事。为什么用“盈缶”来表达“有孚”的充分性?这大概是因为“缶”在古代是最常用的盛酒浆的器皿,而向人表示友好、亲近的感情,多半是在聚餐向人敬酒的场合与时候。

这句爻辞中的两个“有孚”,和需、讼二卦中的“有孚”一样,在帛

书中也都作“有复”。将这两个“复”也解释为“回来”或“往来”，是无论如何也说不通的。这足以证明帛书中的“复”是“孚”义。

六二：比之自内，贞吉。去和别人友好、亲近，当然含有希望别人也这样对待自己的目的。所以本卦实是讲人际关系问题。交代了从自己方面说，要“有孚”，这是达到目的的先决条件之后，就转到对方，讲亲比对象的选择问题了。第二、三、四爻就是讲这问题。“内”的义项很多，这爻的“自内”是与第四爻的“外比之”相对待的，而内外的概念用于指人群时，“内”无疑是指“内部人”，也即今天常说的“自家人”、“本单位的人”。“内外有别”、“肥水不落别人田”、“家丑不可外扬”，这在中国人看来简直天经地义。从这句爻辞看，这种观念可以追溯到遥远的古代，具有历史的必然性和合理性。因此，《周易》编者把这一条列为确定亲比对象的第一原则，说明他对于人际关系的体察既具深刻性，又很实在。

《周易》编者把这一条列为确定亲比对象的第一原则，说明他对于人际关系的体察既具深刻性，又很实在。

六三：比之匪人。这句话的意思是：错选了亲近对象，去亲近不该亲近的人了。这结果不言而喻，所以后面省去了“凶”、“咎”之类的评断语。这句爻辞表明，《周易》编者认为，确实有人不知诚信待人为何物，以至无论你怎么表现，他都不会相信你对他的诚意。对于这种人，你就不必去亲近他了，如果也去亲近，则要说是“比之匪人”。自然，这话也可能只是说：把“内部人”当作“外部人”去亲近，或者相反，都是不好的。

有人认为这句爻辞是说“无人亲比”，即“比之非人”（帛书中“匪”作“非”，义同）乃“非人比之”的倒装。这似乎可通，但放到上下文中，就明显不合适了，故而一定不是《周易》作者的本意。

六四：外比之，贞吉。这个“外”和二爻的“自内”互文见义，故是“向外”的意思，所以这一爻是说：也要在“内部人”之外去寻求亲比对象，这样扩大亲比范围，广交朋友，一定大有好处。这也可说是对上一爻“比之匪人”作解释、补充：但这不是说一切“外人”都不可以亲比，只要外人能够报你以诚，你也就应该主动去亲近他，这样坚持下去只



有好处(“贞吉”)。

可想而知,对第二爻“比之自内”作了错误理解的人,对这一爻的理解必有“相对应的错误”。

九五:显比,王用三驱,失前禽,邑人不诫。吉。“王用三驱”领起的三句话,有多种不同的解释,我不问哪一种最有“历史根据”,仅着眼于哪一个同“比”的问题最有联系,可据以确定“显比”的含义。因为我认定,《周易》作者必是用这几句话所讲的事例,或其中的寓意,来具体申明“显比”的意思。自然,“显比”的“比”一定是和前后五个“比”字同义的。据此,我采用了这个说法:三驱是指古代天子狩猎时只从左、右、后三面追捕猎物,舍弃往前方逃跑的,只捕杀迎面而来自投罗网的。这就是“失前禽”——甘愿让狩猎对象从面前走失。对禽兽的这种来者不拒、去者不追的态度,表明了天子对人的宽容精神,这种精神正是同人亲比以求友朋时应该具有的。由于天子如此宽容,所以他治下的人民(邑人)对他也不心存戒备,而是真诚相待——这就是“邑人不诫”(“诫”通“戒”,帛书本就作“戒”)。这又说明,你以仁人之心待人,必能换得他人以仁人之心待己。由此可知,“显比”不再是讲如何比,同谁比,而是说要显示出“亲比之道”,亦即表现出同人亲比的诚意来。下面三句话则是用实例来揭示亲比之道的内涵,以及践行此道的好处——或者说“回报”、“效益”。最后的“吉”字应是承“显比”而言,即是对“显比”的评价,如果只是一句句译下来,这个承接关系就会因为中间插了许多话而变得模糊了,“吉”就会被误解为对于王如此狩猎作的评价。许多注家的译文正是都有这个毛病。

上六:比之无首,凶。这条爻辞的译解很多,有些是读者想象不到的。现引几个名家的解释或翻译:①“比之无首者,臣辅其君而罹杀身之祸,若龙逢、比干之类是也。”②“从而无首,大家惊惶失措。”③“亲密比辅于人却不领先居首,有凶险。”④“没有亲近别人的开端,这是危险的。”我不作评论了,只说出我的意见:“首”的基本意义是指头,动物的头在最上面或最前面,最容易暴露,一般也不能长期隐藏,故“首”可以引申出显露、表现的意思,后来有“自首”一词,其中的“首”

就是这意思。所以这条爻辞乃是承接上一爻的“显比”，又从反面说：同人亲比而又不表现出“亲比之道”来，那是危险的。这显是同初爻相呼应，并以这种强调的方式结束全文。我这理解可能是前所未有的，但我相信读者能够接受。

最后说个意思：师卦论对人征伐，本卦讲同人亲比，在这一点上，师、比两卦是对立的，这种内容上的对立性，与两卦卦形的互综性（互为覆卦）正相一致，这个一致在《周易》六十四卦中具有颇大的普遍性，所以我们把握了一个卦的内容，就可以根据这个一致性去大致地推断它的覆卦的内容、主旨。自然，不可把这绝对化，屯卦和蒙卦也是一对综卦，但很难说二者的内容有哪方面的对立。



九、小畜䷈(乾下巽上)

论怎样对待错误



(卦辞)亨。密云不雨，自我西郊。

(爻辞)初九：复自道，何其咎？吉。

九二：牵复，吉。

九三：舆说辐，夫妻反目。

六四：有孚，血去惕出。无咎。

九五：有孚挛如，富以其邻。

上九：既雨既处，尚德载。妇贞厉，月几望，君子征凶。

本卦卦名“小畜”的“畜”字，应读xù，一般认为通“蓄”，“畜聚”的意思。畜聚什么？黄、张二先生说：“《小畜》卦旨，揭示事物发展过程中‘小畜大’，‘阴畜阳’的道理。就畜聚的主体看，是‘小者’、‘阴者’；就畜聚的程度看，是微小，不过甚。……本卦虽以阴为主爻，其大旨还是以‘扶阳’为根本归宿，体现了《周易》崇尚阳刚之德的思想。”这意思似乎是“小”字义带双关，暗示臣下作为“小”，只能“小小地”即不过分张扬地畜养君上，使君上既得其济助又不感到他对自己有威胁。

陈、赵二先生的说法略有不同：“《小畜》卦卦辞说浓云密集，这是‘畜’的意思；又说‘不雨’，这是小的意思，即畜积不够。事物的发展，最初都要经过一个酝酿畜积的过程，这是《小畜》卦首先要告诉人们的。第二，小畜是一个逐渐积累的过程，在这个过程中，最忌自私贪婪，宜时时警惕……”接下又说：“畜德又分为主动畜德（‘复自道’）、被别人影响（‘牵复’）和携带别人一起畜德（‘不独畜也’）三种情况。”这说得很不明白，意思似乎是：本卦主题是讲君子“畜德”问题，告诫

既不可性急,又不能以非道德的方法去畜德。

我稍为倾向于陈、赵二先生,认为本卦论述的主旨是:坚决果断地改正错误,这就是畜德。读完我的全部解说,就知道我这概括是否更为准确。至于卦名,我要说的是:这在帛书是第五十八卦,卦名为“少藪”,藪的字形为草字头下一个“孰”字,我在字书中没有查到此字,猜想与“孰”字同音。邓球柏先生解释说:“少藪,杂草很少,有利于农作物生长。即要求努力从事耕耘,勤除杂草。”我相信这个解释,“藪”是杂草,“少”作动词,“减少”、“去除”义,故本卦名是以“要除草”喻示“要改过”,除草的目的是让作物更好地生长,这正同改过的目的是增强德性即畜德相对应。帛书本着眼于改错畜德的过程、做法,故起名“少藪”;通行本着眼于目的、结果,所以改名为“小畜”了。因此,这里不要从“小”和“少”、“畜”和“shú”可以通假方面去作解释。我作这种理解还有一个旁证:《周易》中互为覆卦的两卦,论述的内容多是相关而又相反的,作为本卦之覆卦的履卦,是讲防止错误,据此,认为本卦是讲改正错误,一定是切合实际的。由于对本卦主旨的理解不一样,我下面将不涉及别的注家的具体说法。

亨。密云不雨,自我西郊。

明确了本卦的主旨,就可以对这条卦辞的喻义作这种设想了:含雨之云畜积得还不够,故而尽管看来密集了,但不会就下雨,未言之意是:你若希望下雨,就还要等待云层更加浓密起来。从末一爻说“既雨既处,尚德载”看,本卦是把下雨比喻为道德修养达到一个较高境界的;从整条卦辞极具诗意而又颇带遗憾的情感看,作者是希望下雨的,这两点表明,本卦辞是提醒读者,或者说问卦人:你还要不断加强道德修养,才能进入到一个更高的道德境界。道德修养不高表现为自身缺陷甚多,经常犯错误,因此所谓加强道德修养,具体表现无非是自觉地克服缺点,改正错误,就像不断地锄去地里的杂草,也就是在畜积土壤的肥力,帮助庄稼生长、成熟一样。这样,本卦辞与爻辞的内容和卦名都挂上钩了。就本卦而言,卦名、卦辞和爻辞似乎融成了一体,很难说哪个是根据哪个来撰写,或对哪个的概括。



为什么说“西郊”而不说别的“郊”?为什么用第一人称“我”?这倒有人研究过,还提出了不同的说法。但我以为,这同了解卦义没有关系,这样提问甚至有点近乎钻牛角尖了,因为这卦辞明显是经过加工润色的,所以才很有诗意,可说是两句好诗。对诗句,能如此提问吗?谁敢说他的解释才一定符合作者原意?作者难道每个字都一定是从意义上敲定的?这些问题的正确回答当然都只能是否定的。因此,我不来介绍这问题上的“说法”了,也不提供我的“说法”。

初九:复自道,何其咎?吉。肯定本卦是讲“畜德”,这“复自道”就只能理解为“回复到自己原先认定的正道上来”,而不能解释为“从来时的道路返回”。“复”意味着曾经离开,离开正道就是走上了邪路,就是犯错误。所以“复自道”等于说抛弃错误。这错误是道德上的,最好叫过失。道德过失不但主体——当事人难于判别,还总要牵涉到别人,并且必定有人能从你的过失中得到好处,因此对你改过可能抱反对的态度。所以,人即使完全认识、承认了自己的道德过失,要马上改过来却是不容易的,这时必须权衡一下人事关系上的利弊,真的就改,需要下很大的决心,这时如果外界给予一点鼓励,就能帮助下这个决心。我以为,这条爻辞中的“何其咎”就是起这个作用。不然,

于此可见《周易》作者对人的道德心理和道德进步过程的观察、了解、研究,是十分细致、深刻、正确的。

“复自道”之“无咎”是明明白白的,直接评价说“吉”就可以了,何须中间赘此一句?于此可见《周易》作者对人的道德心理和道德进步过程的观察、了解、研究,是十分细致、深刻、正确的。

九二:牵复,吉。“牵”有强制、勉强的意思。(《礼记·学记》:“君子之教喻也,道而弗牵。”“弗牵”就是不勉强,非受强迫)所以“牵复”是说被他人强拉着返回正道。在帛书中,“牵复”作“坚复”。邓球柏先生说,“牵”、“坚”同源,可以相通。也许是这样。但从坤卦初爻说“履霜,坚冰至”看,《周易》作者是在“坚硬”的意义上使用“坚”字的,因此,认为这个“坚”乃取“坚硬”的引申义,坚决、毫不动摇的意思,“坚复”是说坚决地、义无反顾地回到正道上来,也说得通。按“牵复”解,这一爻是对前一爻作补充:只要是回归正道就好,哪怕是受人

强迫，勉强地回复，也“吉”。按“坚复”解，则是针对前一爻中“何其咎”所暗示的改过者的顾虑和犹豫的心态，教诲他务必同以前的错误一刀两断，不可藕断丝连，这样才真正“吉”。两种解释都能承接上一爻，但从与下一爻的联系看，则后一理解为优。因此，我倾向于认为，这一爻初文为“坚复”，后来抄写者因“坚”、“牵”音近，又作了前一种理解，就将“坚”改为“牵”了。

九三：舆说辐，夫妻反目。舆是车子，也可特指车厢。这个“辐”有人说不是指车轮的辐条，而是“輶”的借字，指连接车厢与车轴的卡子，也叫伏兔。“说”同“脱”。所以“舆说辐”是说车厢脱离了车子，乘车的人不能乘车前进了。也有人认为，这个“辐”正是指用来内连车毂外接车辋的直木，即辐条，“舆说辐”乃是说车轮坏了，因而不仅是人不能乘车前进，而是整个车子都动不了了。我以为如果这里只是要喻示客观条件不允许人继续在错误的道路上走下去，那就不必介意于二者的区别，因为二者在表达这个喻义上并无区别；如果这里着眼的不仅是客观条件，还兼有“因此，乘车的人必须横下心来，坚决不乘此车不走此路了”的暗示，或者说寓意，则当然后一理解为好，因为再把车厢连到车轴上比较容易，而要修好辐条却很难，更不能希望就在路上修好。联系到后一句“夫妻反目”的意思当是说夫妻从此反目成仇，一刀两断，决不藕断丝连，前句是应该含有这个暗示的。再从本爻同上一爻的意念联系看，认定有这个暗示，这一爻就是为上一爻的“坚复”作形象性的比喻和说明，就更有理由采取这种理解了——这是否反过来证明，上一爻的“牵复”确实应该作“坚复”？这一爻只是用个比喻来强调一下上一爻的意思，所以无须再作评价。

六四：有孚，血去惕出。无咎。“血去”显然不能直解为“血流出去”，只好认定此“血”是借为“恤”，忧虑的意思。（《说文》：“恤，忧也。”）“惕”本是警惕的意思，含褒义，但这里是要“惕”“出”，即停止“惕”，所以应理解为“惧怕”、“恐慌”。“惕”也确有这个义项，如《诗·陈风·防有鹊巢》：“谁谓予美？心焉惕惕。”“惕惕”是状写心里担心害怕。所以，这一爻是说：只要有诚信，就是说，你表示决心坚决改正错



误，保证回到正道上，又能言而有信地真正这样坚持下去，那么，你将再也不会经常忧心忡忡，惊恐不安。这说法当然表示，作者认为凡是走在错误道上的人，即犯了道德过失的人，其实是并不快乐的，他们既受良心的折磨，又担心受别人、舆论的谴责，甚至害怕因为缺德而遭受惩罚或报复，所以总是既“恤”又“惕”的。这完全符合实际。所以在反复讲了有道德过失的人应该“坚复”之后就接着讲这样的意思，既告诫畜德者要“有孚”，真心悔改，坚持下去，同时又用享受“道德幸福”对之进行安抚和鼓励。《周易》作者可真够“苦口婆心”的。

九五：有孚挛如，富以其邻。《说文》说：“挛，系也。”“如”为助词。所以前一句是说：人的诚信是相互影响的，你对人诚信，别人对你也诚信。这可说道出了一条道德规律：对人诚信是为了别人对自己诚信，也只有诚信待人，才能让别人诚信待己。这条规律起作用的结果是：诚信的人富有了，会带动他的邻人，即同他交往的人一起富起来，反过来也一样。这就是下一句的意思。“以其邻”的“以”字，有人说相当于“及”，也有人说相当于“因”。依前解，着眼于你富了会带动别人富，依后解，则相反。既然前面的“挛如”包含这两种情况，我以为就没有必要纠缠。这里，可说《周易》作者从道德的本质出发，预言了真正的即成熟了的市场经济条件的一条规律：市场经济要求诚信，造就诚信，人和人之间的诚信度是市场经济成熟度的标尺。

上九：既雨既处，尚德载。妇贞厉，月几望，君子征凶。“雨”放在副词“既”后面，自是作动词，指下雨。从卦辞和全卦看，下雨是喻指德性畜积得够浓密的了，终于达到了一个新的境界。“处”和“雨”对言，当是指雨又停止了，即是“止”义。“处”字确有此义。《孙子·军争》：“是故卷甲而趋，日夜不处。”“不处”就是“不停歇”。前一“既”是“已经”的意思，后一个是表示两个现象相距时间很短，一个紧接着一个发生。所以，“既雨既处”是比喻地说：道德进步到了一个新水平就又马上停下来。此爻这样开头，显然是预告，已经讲了两个“有孚”，现在要回过头来说明，假如没有“孚”将会怎样了。凭着这个思路，我对后一句“尚德载”（这是本卦最易懂的一句）作这样的解释：这个“载”通“栽”，就是

“灾”的意思。((《国语·鲁语下》：“少采夕月，与太史、司载纠虔天刑。”俞樾平议：“载当为裁，即灾字篆文也。”)故“尚德载”是对“既雨既处”作评论，等于说：“这对于增进道德修养来说乃是灾难”——“尚”在这里是“增加”义，((《诗·齐风·著》：“尚之以琼华乎而。”)“尚德”是增进亦即修养德性的意思。争取道德进步要是“打打停停”那是缺乏诚意的表现，决不会有真正的道德进步，只是证明了声言要求进步者的虚伪性，所以这个评论应该说是十分正确的。

接下说的“妇贞厉”和“君子征凶”都好懂。古人轻视妇女，妇女只是搞家务，不是干国家大事，所以对妇女的道德要求低得多，认为她们在德性修养上不“坚复”，只会危及她们自己，无伤国家大事，所以说“妇贞厉”——女人这样下去是危险的；要是君子，即官员、侯王、君主这样表现，那就会误己误国，即“征凶”——前途凶险了。为什么中间插入一句“月几望”？这话的字面意思是月过了十五，或接近十五，无论哪个意思，都与上下句不挨边。我未见有令人满意的解释，我也讲不出来，只好不说了。



十、履䷉(兑下乾上)

论怎样避免犯错误



(卦辞)履虎尾，不咥人。亨。

(爻辞)初九：素履，往无咎。

九二：履道坦坦，幽人贞吉。

六三：眇能视，跛能履，履虎尾，咥人。凶。

武人为于大君。

九四：履虎尾，愬愬。终吉。

九五：夬履，贞厉。

上九：视履考祥，其旋元吉。

本卦在帛书本叫“礼卦”。“履”成了“礼”，大概是因为这两个字古音相同，且“履”有践履、实践义，而在古人心中，人之为人就是因为行为有礼，即实践了礼的规定。但问题并不在卦名可以视为相同，更要紧的是，在本卦全部69个字的卦爻辞中，竟有21个字同帛书本有别，还有好几个关键性的字决不可能作通假处理，以致句义根本不同了。例如卦辞共七字，帛书本作“礼虎尾不真人亨”，你如何把二者的意思讲成相同或一致的？因此，我只好不顾帛书本，全依通行本的文字作解了。

履虎尾，不咥人。亨。

这个“履”就是坤卦初爻“履霜”的“履”。“履”本为名词，指鞋子，即“削足适履”的“履”，作动词用时自然就是“践”、“踩”的意思，故又有“如履薄冰”这样的说法。“咥”读dié，“咬”义。所以这条爻辞字面意思很明白：踩着了虎的尾巴，但并没有被虎咬。如果仅把这话看作算卦先生给出的占断词，那就是说明问卦人运气好，办事将顺利亨通，

不必深究了。在最初的《周易》，也许就是如此而已。但后来编者把这话保留下来，作为指导人们，特别是侯王、君主们做人行事的理论根据，恐怕就要“提升一下”，并且给它加进一些不言而喻的前提了。我的体会是：看来，这一卦是先有爻辞，这卦辞是根据爻辞写成的，所以爻辞显示的中心思想就是这卦辞的不必明言的前提，因此，这卦辞说完全了，应该是：如果你能够做到三思而后行，做事慎之又慎，那么，你将一生亨通，即使偶尔踩到了虎尾，老虎也不会伤害你，就是说，遭遇到大的危险，也不会有太大的损失。

初九：素履，往无咎。有一种说法，本卦的“履”字兼有本义和引申义几种用法，这一爻是用的本义，指鞋履。于是这一爻被翻译为：“穿着朴素的鞋子，往前行进没有灾害。”按这理解，此爻就顶多可以说是教人要厉行节约，不可一味追求豪华生活。读下去就知道了，这理解与全卦的主旨不合。因此也有人主张这个“履”是动词，从而“素”应是“平素”的“素”，这句话是说：“像平常那样走下去，前进就没有问题。”这理解进了一步，因为平素的行事方式即是“常规”，也可说是“正道”，从而，这句话是教人要按常理行事了。但从全卦看，这理解也不准确。我以为，从下一爻说“履道坦坦”可知，这一爻乃是教人“履道”并不平坦时该如何办。人生多艰难，侯王、君主的事业更是充满险阻，所以首先作这方面的教诲，是很自然的。据此，我认定“素履”必是“履”前要多加考虑的意思。“素”字有这用法吗？有的。《国语·吴语》：“无谋必素，见成事焉而后履之。”韦昭注：“素，犹豫也。”行事（“履”）前的“犹豫”，从好的方面理解就是谨慎、多思，包括多作调查研究，务求有把握了再采取行动。所以这一爻的真义和卦辞的意思一样，也是说三思而后行，多作调查研究，前途才会少有祸害。

这一爻让我们记起《老子》中描写“古之善为道者”的两句话：“与兮其若冬涉水，犹兮其若畏四邻”（第十五章，其中“与”同“豫”），意思是真正得道的君主处事总是十分小心谨慎，如履薄冰，显得近乎胆小怕事，但这正是他达到“微妙玄通”的原因。这一爻说的“素履”，其教诲意义是与此完全一致的。



九二：履道坦坦，幽人贞吉。多加思考，谨慎行事，自然设定了“世事艰难，前途坎坷”。这一爻就是承接上一爻的意思，又从反面警告，要是道路十分平坦，岂不是“幽人”也只须按老样子走下去就行了？可见这个“幽人”是指生活在黑暗中不见光明的人（“幽”与“明”相对），“贞”是按老样子行事一点不予改变的意思。注家们有释“幽，囚也”，将“幽人”译为“囚犯”的，也有翻译为“幽静安适的人”、“幽暗之人”、“隐士”、“幽隐之士”等等的，《周易》中一个明白好懂的词语，在注家们这里竟变得如此难懂了！

六三：眇能视，跛能履，履虎尾，咥人。凶。武人为于大君。“眇，盲也。”两个“能”字都借为“而”（有的版本就作“而”）。所以前几句高亨先生解释得极好：“眇而视，跛而履者，无其能而为其事也。履虎尾者，自致于险境也。咥人者，遭大祸也。眇不能视而视焉，跛不能履而履焉，终以视不明而履于虎尾，又以履不捷而及于虎口。其凶甚矣。”可见这一爻是承接前二爻的意思，先进一步发挥说：要是事前不调查研究，而是急功逞能，卤莽行事，那么，就像瞎子偏要说他看得见，瘸子偏要想快跑一样，终将犯大错（履虎尾），吃大亏（被虎咬伤），到那时事情就难办了，不好收场了（凶），末后又追加一句：这就如同武人想做大君，是自不量力——“武人”相当于“武夫”，带有贬义，指谓只会逞一时之勇而无智谋的人；“大君”是对贤明君主的敬称。“为”在这里是“谋求”义（《孟子·尽心上》：“鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。”其中“为”就应训为“谋”），“于”字起引出与行为有关的对象的作用，即是“吾十有五而志于学”（《论语·为政》）中的“于”。

这段爻辞中的“能”字被许多注家直解为“能够”，或“善于”，他们作出的解说自然也就不能承接上文，更使本爻远离了全卦的主旨。

九四：履虎尾，愬愬。终吉。这个“愬愬”，注家们大多根据马融本中作“𧈧𧈧”，就是说是指“恐惧之貌”或“警戒的样子”。于是这一爻的标准译文是：“踩在老虎尾巴上，战战兢兢，最后吉祥。”邓球柏先生则从帛书，作“朔朔”，说是“人遇难而不惧，历险而不惊，头脑清醒谓之朔朔。”这与多数人的理解正相反了。但我以为他的解释比较可取，因为

这一爻乃是又从正面肯定“素履”的好处，是说：（只要能够做到“素履”）那么即使偶尔踩到了老虎尾巴，亦即遇到了麻烦，甚或危险，也不会惊慌失措，仍然能够头脑清醒地加以应对，终于化险为夷，渡过难关。

九五：夬履，贞厉。一般都认为这个“夬”同“决”，果决、决断的意思，将这一爻翻译为：“行履刚决，正固有危厉。”但这明显说不通，简直自相矛盾——“刚决”和“正固”应意味着排险和成功，怎么反而“有危厉”了？于是有人将“贞厉”、“贞凶”说成是“守持正固以防危险（凶险）”的意思。我不想用这办法来消除矛盾，而是认为：“夬”在这里不是通“决”，而是通“趺”，或“趲”，“行疾之貌也”。（《史记·张仪列传》：“秦马之良，戎兵之众，探前趲后，蹄间三寻腾者，不可胜数。”其中“趲”就是用以形容马跑得快。《广雅·释詁一》：“趲，疾也。”）因此，这句爻辞是说：急于求成，行事过快，长此下去必有危险——“贞”在这里也是“坚持不改地这样继续下去”的意思。按这理解，这一爻就是从反面对全卦主旨作极好的补充和发挥了。

上九：视履考祥，其旋元吉。“视”和“考”都有仔细观看、考察，以求有所发现的意思。（《论语·为政》：“视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉？”《书·周官》：“又六年，王乃时巡，考制度于四岳。”）“履”在这里兼指“履”（也即实践）的方式和“履”过的道路，“祥”则为“履”所引发的或“履”中存在的吉凶祸福情况（“祥”既可指吉利事，也可指丧事，故又用以表示吉凶的征兆）。所以，前一句说白了，就是今天所谓的“要认真总结经验教训”。“旋”有“转动”、“返回”义，又有“不久”、“随即”义。“其”为语气词，没有意义。所以后句或者是说：以后再做同类的事情就得得心应手，大为顺利吉祥了；或者是说：事情很快就会好转，大大顺利起来。两种理解都可以，都能承接前句的意思，也都能起结束全文的作用。

通观本卦六条爻辞，可以发现本卦论述的层次是：首先在第一爻提出论述的中心、主旨，中间四爻从不同方面反复申明“素履”的内容和必要性，最后一爻既是同初爻相呼应，同时又是总结全文。《周易》许多卦的爻辞都是这样安排的，这是作者思维的逻辑性的突出表现。



十一、泰 ䷊ (乾下坤上)

论事物变化的原因在其自身



(卦辞)小往大来。吉，亨。

(爻辞)初九：拔茅茹，以其彙。征吉。

九二：包荒，用冯河，不遐遗朋，亡得，尚于中行。

九三：无平不陂，无往不复。艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福。

六四：翩翩不富，以其邻不戒，以孚。

六五：帝乙归妹，以祉。元吉。

上六：城复于隍，勿用师。自邑告命：贞吝。

本卦爻辞中无一“泰”字，凭什么叫泰卦？传统的解释是：乾为天，坤为地，此卦是天在下，地在上，阳气在下而上浮，阴气在上而下沉，也就是阴阳交会，天地相通，所以起名泰卦，“泰者，通也”。这样用卦象作解，似乎在理，其实完全是附会。“泰”这个卦名其实是后人为了将自己的价值观注入到《周易》中去而追题的，在《周易》原编者，此卦有无卦名，叫什么卦，已经难以弄清楚了。事实上，在帛书本，“泰”作“柰”，乃指一种果树。“柰”还通“奈”，说原编者是对臣压迫君等现象感到莫可奈何，故而起名为柰卦，“柰者，无可奈何也”，不同样说得通吗？

小往大来。吉，亨。

对这卦辞，有本书上说：“小往，指阴爻居外卦；大来，指阳爻居内卦。这是就上下卦内乾外坤而言，谓‘通泰’之时阳者盛而来，阴者衰而往，即《象传》‘君子道长，小人道消’之义，故‘吉’，‘亨’。”这是因

袭自王弼以来的传统解释,其前提是如朱熹所说:“泰,通也。为卦天地交而二气通,故为泰,正月之卦也。”但对这“小往大来”的具体了解,又各有不同,上面讲的那本书翻译为“柔小者往外,刚大者来内”,有人则说是“失去的少,得到的多”,还有人认为“小”是泛指不好的事情或事物,“大”则相反,所以译为“不好的事情离开了,好的事情到来了”。拘限于这卦辞本身,这些解释并无优劣之分。我的看法是,通观六条爻辞,本卦的中心、主旨是讲人该怎样看待得失,即是教诲说,连一点小损失都不愿承受,就别想谋取大利益,换言之,小有所失是得到大好处的必要条件,“吉,亨”,说全了,就是:懂得这个道理并实践之,才能前路光明,办事亨通。因此,如果认定这条卦辞是本卦基本思想的概括,上述理解就都是错误的。

初九:拔茅茹,以其彙。征吉。“拔”是指将一个下面有一部分埋在地下的东西抽取出来,用于植物,自是“连根拽出”的意思。“茅”为芳草,其根茎叫芳根,可以吃,还可入药。“茹”的义项虽多,但承“拔茅”读下来,显是“茹毛饮血”的“茹”,吃的意思。所以前一句改成白话文就是“拔茅根(来)吃”,顶多可以说“拔茅”被倒装了,该是“芳根被(人)拔出来吃”。不知根据什么,王弼将这个“茹”解释为“相牵引之貌也”,而且字书编者竟认可了他的说法,特在“茹”字条下增添这个义项,给出的例证就是《周易》的这句爻辞。就这样,今天的注家多从此说了。“茹”字自然因此不能属上句,必须“茹以其彙”连读,“彙”则依孔颖达解:“彙,类也。以类相从。”于是这一爻的标准译文是:“拔茅草,根系牵连带着同类,征进吉祥。”但这究竟是什么意思呢?不借助爻位说,恐怕谁也讲不清。

其实,孔颖达将这个“彙”训为“类”,也是错误的,必是为了迎合“茹,相牵引之貌也”这个解释,而强行作出的发明,因为这在先秦文献中找不到根据。在帛书中,“彙”作“胃”,显是同音假借。据此,我更怀疑二者都是“荟”的借字。“荟”指草木茂盛,《诗·曹风·候人》:“荟兮蔚兮,南山朝隰。”“以其荟”就该是说“因为它长得茂盛”。这样,“拔茅茹,以其荟(彙)”就是陈述一个极其简明的经验事实:人是因为



看到茅草长得很茁壮了，才去拔茅根吃的；或者从茅根方面说：茅根长得很大了，就会招人拔了去吃。“以”是“因为”义，说是“连及”的意思十分勉强。“其”无疑是指代“茅”，认为是指茅草的根，没有语法上的根据。这样理解，这一爻的寓意更是明白，对人而言是：看到事物的某种表现，就该想到它对自己有什么价值；就事物而言，则是：自身有什么性能、表现，就会引起他物相应的反应态度。究竟重在哪方面，应联系后文来确定，但人认识到了任一方面，对于行事都有指导意义。因此接下说“征吉”。“征吉”（或“征咎”）在《周易》中都是承接前文说下来的评价性占断辞，故是“这样行事就将顺利吉祥（终有遗憾）”的意思，“这样”的具体内容，总可以从上文领悟得到。

九二：包荒，用冯河，不遐遗朋，亡得，尚于中行。本卦真正比较难解的是这一爻。“冯河”只可能是“暴虎冯河”所说的“冯河”（“冯”读 píng），不借助船只渡河的意思。由此想到前头的“用”也该是表示原因，或者目的，总之，通“以”，并进而知道“包荒”大概是指某种可以帮助涉水的东西，或制作这种东西的行为。“荒”有空虚义，故而“包”必是一种中空的或可以掏空的实物。因此，我认为高亨先生怀疑包借为匏，即是指葫芦，或葫芦做成的容器，颇有见地。高先生还举了许多例证，说明“古人冯河，常桴匏而空之，以为腰舟”，最后确定说：“包荒用冯河，谓匏空而以之涉河也。”我认同高先生的理解，只是要补充一点：将“包荒”解释为“将匏掏空”更好，这样本爻前五字同上一爻的意思（按第二种理解）就完全一致了，是又举一例，说明事物之所以受到他物的某种对待，乃是由于其自身的原因。

后十个字有人句读为：“不遐遗朋亡，得尚于中行。”或将“朋亡”与后句连读。这同他们对前两句的理解有关，我不一一分析了，只讲我的看法：这是承接着“冯河”的话题，继续发挥，等于再举第三例——关于人自身的例子，说：（就拿冯河来说吧）你渡河时不把朋友远远地抛在后面，而是努力帮助他一起渡过去，这很可能增大危险而毫无所得，不也是因为你崇尚中道这个最高的道德吗？这意思与前二例体现的教诲，也完全一致——“遐”是远义，“遗”是舍弃义，“亡得”

即“无得”，“尚”是崇尚、奉行的意思。

为了让读者有所比较，我抄三个有名注家的翻译：

①“厨房空了，于是渡河去寻找食物，不依赖别人的馈赠，因为邻居也没有食物，果然在半路上得到了食物。”

②“有笼括大川似的胸怀，可以涉越长河，远方的贤者也无所遗弃，同时不结党营私，能够佑助行为持中的君主。”

③“包容广远，徒步过河，不因远而遗失，失去朋友，中正行进受到崇尚。”

九三：无平不陂，无往不复。艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福。帛书本中“陂”作“波”。这未必是因为“波”、“陂”形近而误，说是由于这两个字都意味着不平，即都可看作是“平”的反义词，故而在这里本来可以互换，显然更好一些。由此可知，头两句的一般意思，用今天的话说就是：对立面是相互依存的。但在这里不是着眼于这个最抽象的意义，而是对前二爻说的三个事例所显示的教诲意义，作一个概括：事物是因其自身的某个性质而走向自己的对立面的。应该说，这概括得又正确又深刻：茅根要发展就要茂盛，但因此使它被人拔了吃掉；匏子瓜要存在就要充实，但因具有可以帮助人渡河的特性而让人掏空；人要生存发展就要追求利益，完善道德，但正是自己的道德情感迫使人放弃利益、走近危险。表达了这种朴素的辩证法思想的陈述，在《周易》中是很多的。

后三句是又转而从前面概括出的一般原理引出三方面的较具体的结论，也即三个处世教诲。“艰贞无咎”的“艰”，帛书本作“根”。“艰”与“根”古音相同，所以通假了，但应取“根”义。所以这一句是直接承上文说：（因此）要坚守这个最根本的道理，才能从根本上避免咎害。对这一句，许多注家引《程传》说：“方泰之时，不敢安逸，常艰危其思虑，正固其施为，如是则可以无咎。”这是把“艰贞”看作艰与贞的联合结构，又脱离上文给二者“想出”宾语来，因此句意与上文接不上茬。王弼、朱熹给“艰贞”作的注分别是：“艰而能贞，不失其义”和“艰难守贞”，都认为是艰苦地持守正道的意思，虽然也不准确，但比较接近经



文原意一些了。

“勿恤其孚，于食有福”，是又进一步解释、补充前一句：（因此）完全不必担心待人诚信（孚）会招致坏的结果，以为不守信用，背弃诺言反能免灾得福——“其”为语气词，“恤”是忧虑的意思，“勿恤”自是说不必担心；“于食”与“有福”对言，故“食”是“食言”的“食”，特指背弃承诺的行为表现；“于”通“为”，（《诗·邶风·定之方中》：“定之方中，作于楚宫，揆之以日，作于楚室。”其中二“于”字皆应读作“为”。）也可看作是句首语气词。所以“于食有福”是“不讲诚信反而有福”的意思，由于是承接“勿恤其孚”说下来，“不要这样以为”的意思就未予明说了。有注家把这一句翻译为“食享俸禄自有福庆”，或“在食物上将大有富余”，或“在饮食方面有福可享”，不但是望文生义的理解，更是断章取义的翻译。

六四：翩翩不富，以其邻不戒，以孚。“翩”是形容飞的速度快，（《诗·鲁颂·泮水》：“翩彼飞鸢，集于泮林。”）叠成“翩翩”，意思不变，程度加大，用来形容“不富”，只能理解为由富有很快地向不富以至贫穷的方向变化。这是为什么呢？下句就是说明原因：因为财产不断地被邻人偷窃——“以”是“因为”，“其邻不戒”是“不戒其邻”的倒装，全句直接说的是：因为对邻人不加戒备；言外之意是：因此对他们的偷窃活动长期不能觉察，这等于怂恿了他们的偷窃行为。为什么对邻人这样地不存戒心呢？最后二字就是又对这原因的原因加以交代：因为心怀诚信，即“以孚”。自己心怀诚信的人，必也愿意相信别人的诚信，因此总不把别人往坏处想，对别人不存戒心。《周易》作者对人性的观察是多么细致、深刻！在第四爻说这意思，不仅是要又举一个例子，以加强上述一般命题（是自身的原因使得自己走向自己的对立面）的论证性，同时也是作一个补充：那导致自己走向反面的品性，并非都是坏的，也可能是很好的。

对这条爻辞的解释，我恐怕又是空前的，但我颇有信心，因为我的解释不但切合全卦主旨，也显示了它与上下爻联系的逻辑性。下面也引几个有名注家的翻译，供读者参考：

①“轻飘飘地，与邻居一同不富足，不戒备，心存孚信。”

②“洋洋得意，不欲与邻居一同富裕，因为卦兆的缘故，所以毫不戒惧。”

③“连翩下降，虚怀不有富实，与近邻未相告诫都心存诚信。”

六五：帝乙归妹，以祉。元吉。帝乙据说是商纣王的父亲；“归妹”是嫁出少女的意思（古代女子出嫁叫“归”，“妹”指“少女”）。确有历史记载说，帝乙把自己的小女儿嫁给了当时还只是商朝下属的一个小国之君的周文王。头一句就是回顾这历史往事。想用以说明什么呢？原来，帝乙是天子，周文王是小国之君，天子嫁女给小国之君为妻，在当时乃属“下嫁”，是并不光彩的事，但帝乙竟然做了，这显然说明，他这不是别有所图，就是迫不得已。换言之，不是为了得福，就是希求免祸。《周易》作者正是想挑明这一点，所以接下说：“以祉”——“祉”作名词，与“福”是同义词，但也可以作动词，“求福”或“请求保佑”的意思。这个“以”自然可以说相当于“为了”，但从前文看，应是引出原因，全句是说：帝乙将小女儿下嫁给小国之君，乃是因为他感到自己大势将去，想以此求得佑助。这是前述一般原理的又一适例、印证：是自己的弱势使得自己有失尊严，蒙受羞辱。这样解释可能也更符合历史实际。人到屋檐下，不得不低头，识时务者为俊杰，这是人生的真理，能够依这个真理行事，自然前程有望。所以，接下说“元吉”——这“元吉”似应理解为“开始吉祥”，译作“大吉大利”，与语境不很一致：人选择“低下”的态度，有时是正确的，但谈不上“大吉大利”。

上一爻讲人的好品质可能导致利益上的损失，造成财富关系上的转化，这一爻则从反面讲，人的违心的行为可能带来希求的好处，实现地位方面的转化，这样一正一反地讲，从财富讲到权势，可说把前述一般原理论述得淋漓尽致了。

上六：城复于隍，勿用师。自邑告命：贞吝。“城”是指都邑四周用作防守的墙垣，这个“复”通“覆”，“隍”是古代城墙外的壕沟，有水时叫“池”，无水时称“隍”。所以头句是说城墙倒塌到下面干涸的壕沟里去了。敌方的防守工事没有了，自然不必再行强攻，所以接下说：不需



要用兵征伐了。这是从攻城国一方说的。下句是从守城国一方面说：从京都传来君主的诰命说，还继续坚持把战争进行下去，那只会使你将来后悔不已——这个“贞”明显不过地是继续坚持原先的行事方式的意思。所以这一爻是说，一个城池也即一个国家的灭亡，其实不一

本卦颇典型地显示了《周易》作为献给侯王君主的“进言集录”的性质，也表明了它的辩证法只是政治说教的工具。可以说《周易》中充满了辩证法，但不可说《周易》就是教人辩证法的著作。

定是被外部势力推翻的，而是其内部的自身的原因导致的结果。这是前面一般原理的应用，更是本卦的主旨，前面各爻只是为逐步达到这个主旨而作的铺垫，即准备理论前提。所以本卦颇典型地显示了《周易》作为献给侯王君主的“进言集录”的性质，也表明了它的辩证法只是政治说教的工具。可以说《周易》中充满了辩证法，但不可说《周易》就是教人辩证法的著作。

对于这条爻辞，历来的注家都未体会到前部分是就攻城方而言，后部分是就守城方而言，所以没有一家说对了，所作的注释自然都禁不起推敲，给出的译文则比原文更难懂。

¹ 按以上的理解，泰卦的主旨无疑是申述事物乃因自身的原因而走向对立面的，据此教诲统治者要有所醒悟，提高自身政治素质。历来注家都说本卦是阐明事物“通泰”之理，这个误解实在是太大又太荒唐了。

十二、否 ䷋ (坤下乾上)

论政局否塞的原因是居上位者喜好这种局面



(卦辞)否之匪人，不利君子贞。大往小来。

(彖辞)初六：拔茅茹，以其彙。贞吉，亨。

六二：包承，小人吉，大人否亨。

六三：包羞。

九四：有命无咎。畴离祉。

九五：休否，大人吉。其亡？其亡？系于苞桑。

上九：倾否，先否后喜。

在帛书本，此卦放在乾卦之后，卦名为“妇卦”。

否之匪人，不利君子贞。大往小来。

我们记得，比卦六三爻的爻辞是“比之匪人”，据此，朱熹说：“或疑‘之匪人’三字衍文，由比之六三而误也。”我以为，朱熹疑得有理，但不主张就真的删去这三字，因为怀疑不就是证据，更何况保留这三字，文义并非不通。

从爻辞中还有几个“否”字来看，本卦的“否”字应读pǐ，闭塞不通的意思，即是师卦初爻“否臧，凶”说的“否”。所以“否之匪人”是说堵住了不该堵的人的言路、出路、发展道路。这话必是对有权力“否人”的人说的，所以等于说：信任、提拔不该信任和提拔的人，却不信任、不提拔该信任和提拔的人。这是领导人用人不当、作风不正的表现，所以接下说“不利君子贞”。这“君子”显是指为官当政者，或就是指君主，“贞”则是指君子应该坚持的正道。“否之匪人”，换言之就是“远君子而近小人”，领导人如此表现，当然是因为他不识大体，不懂得自己



的根本的、长远的利益所在，而满足于小人们的阿谀逢迎和小恩小惠。这是因小失大，用《周易》作者的话说，就是“大往小来”。故这一句是对上一句的具体说明。这“大往小来”与泰卦卦辞“小往大来”句意思正相反对，这提示我们想到本卦是泰卦的覆卦，可能内容上也与泰卦有某种对立性。

初六：拔茅茹，以其彙。贞吉，亨。这条爻辞就是泰卦初爻的爻辞，差别仅在末后多了个“亨”字，和“贞吉”在那里作“征吉”，所以仍然是启发、喻示“自因论”。后一点区别也许是因为“贞”、“征”古音相同而误，或作通假处理了。多了个“亨”字，若依传统观点来解释泰、否两卦，是不可理解的：按说“亨”的应是泰卦，怎么反而是否卦了？我未见有注家明确地提出和回答过这问题。我的回答是：这是《周易》原为算卦书留下的残迹，同时，这正好说明对这两卦的传统解释在根本上是错误的。

这里我想顺便说一下：这条爻辞中的“彙”字，在通行本，泰、否两卦相同，在帛书本，则泰卦中作“胃”，本卦中作“蓐”，这应该说是因为彙、胃、蓐三字同音，所以通假了，故而意义也应取三字相通的义项，那就是：草木茂盛之貌。因此，将“彙”训作“类也”的传统解释，确是错误的。

六二：包承，小人吉，大人否亨。许多注家认为，本卦中的两个“包”字，与泰卦九三爻“包荒”的“包”应该同义，并据此反对将“包荒”的“包”说成“匏”或“庖”的借字，认为三个“包”字都是“包含、容纳”义。我以为，这看法有道理，只是忽视了一点：要是承认“包荒”、“包承”、“包羞”三者的结构并不相同，就可以认为“包”在“包荒”中是名词，作主语，而在后二者中是动词，作谓语（主语省略了），其“包含、包容”义乃是从“匏”的“中间空，能够容纳许多东西”的性质中引申出来的，因而与“包荒”的“包”又稍有区别。这样理解，不但可以承认“包荒”即“匏荒”，还对本卦的两个“包”字有了更具体、准确的了解：不是“包扎”的“包”，而是指能将别的东西纳入其中而不泄露出来，像掏空了的葫芦瓜能容纳水一样。

因此，“包承”是说包容也即接纳别人的奉承。“承”在这里是指对人的顺从、恭维、吹捧。《诗·大雅·抑》：“子孙绳绳，万民靡不承。”其中的“承”就是这意思。因此，“包承”实际上就是说只愿听附和自己的话，奉承的话，拍马屁的话，并且只信任、亲近、提拔说这种话的人，排斥相反的话和人。君主如果是这样的人，国家政治局面自然是小人得势，君子（大人）受冷落。所以接下说“小人吉，大人否亨”，这与其说是占断、预测，不如说是对“包承”的评论。“否亨”在帛书中作“不亨”。“否”，《说文》的解释是：“否，不也。从口，从不，不亦声。”

对本爻的“包承”，有译为“被包容并顺从尊者”的，有译作“厨中有生肉”的，再加上对“吉”和“亨”的共同误解，读者当想象得到，这条爻辞被曲解到了何种程度，以及注家们为何不能说明它同上一爻的联系。按我的上述解说，这条爻辞的一般教诲意义是明白的，即：你的国家的政局乃决定于你自己的道德状况。这正是对上一爻体现的“自因论”思想的承接和发挥。

六三：包羞。“羞”与上爻的“承”相对待，故是“羞辱”的意思。所以“包羞”是说包容，也即不计较更不回击别人对自己的羞辱性言论或行为，像蔺相如对待廉颇一样。不言而喻，君主能够“包羞”，是必然导致“大人吉，小人否亨”的。所以这话不予明说了。可见这一爻的一般教诲意义和上一爻完全相同。

九四：有命无咎。畴离祉。“有命”的“命”当就是师卦第二爻说的“王三赐命”的“命”，指天子、君主给予臣下赏赐——或封爵位，或授官职，或赠实物。但这个“有”和师卦末一爻说的“有命”的“有”，意思正好相反，不是施予义，而是获得、接受义了。因为这一爻是承“包承”、“包羞”说下来的，两个“包”都含接受的意思，所以“有命”必不会是突然跳到讲“施与”什么，只会是继续讲“接受”什么。从上下文义看，也应作这种理解。侯王得到天子赏赐，这说明他立了大功劳，又得到了天子的承认，自是大好事。为什么只说“无咎”不说“元吉”？这是因为上面两爻是讲如何对待别人的“承”和“羞”，又都是从“包”这行为本身“有咎”和“无咎”方面讲的，而不是从后果的吉凶方面说该怎



样行事,承接这话题、思路说下来,这里也就同样只是对接受奖赏这个行为本身作评价,不着眼于它的“预兆性”方面,自然该说“无咎”了。因此,“有命无咎”的具体意思是:至于接受上级的赏赐,当然不管怎样都是无可指摘的——当时侯王的上级是周天子,所以这一爻是作个补充,说:这不是说你做侯王的人就不能接受任何赞扬,你接受天子的嘉奖就不该受到责难。这似乎反过来证明,上面二爻的两个“包”字确实是“接纳”的意思。不少注家认为这里的“命”是指天命,将“有命”译为“有天命在”、“保有天命”、“奉行天命”,实在是不应该发生的误解。

“畴离祉”何意?高亨先生认为此“畴”字乃“借为寿”,“离”当读为“丽”,训“附”,所以“畴离祉即寿丽祉,谓寿附于福,即谓寿随福至也”。仅就这三字而言,这样解释是可以的,但从全爻全卦看,这无疑是断章。别的注家多以为“畴”通“俦”,指朋辈、同类,但作出的解说、翻译也都与上下文联系不上。其实,仅据“畴”在帛书中作“桡(táo)”,就可以得到这一句的确解。“桡”即“桡杌(wù)”,是指远古的恶人“四凶之一。”《左传·文公十八年》:“颛顼氏有不才子,不可教训,不知誓言,告之则顽,舍之则嚣,傲很明德,以乱无常,天下之民谓之桡杌。”可见“桡”在当时被认作凶恶的象征,被抽象化为“祉”的反义词了。畴、桡通假是可能的,因此,“畴离祉”是说:凶恶附丽在福祉上,即二者常常是分不开的,可以转化的。按这理解,这一句不就是对初爻意思的承接和对上几爻所举事例的概括吗?

九五:休否,大人吉。其亡?其亡?系于苞桑。作为“休”的对象的“否”,究竟是什么?从本卦卦辞说“否之匪人”和上几爻的内容看,再考虑到《周易》乃是对侯王、君主的进言,应是指言路被堵塞、贤能之才得不到选拔、下情难以上达的政治局面。因此,前一句乃是一个假言命题,是针对当前的政治情况,向当权者说:如果你结束(“休”)这个否塞不通的局面,对你是只有好处的(“大人吉”)。这种局面是当权者只能“包承”不能“包羞”造成的,“休”掉这局面意味着他必须“包羞”,广开言路、招纳贤才,他当然会担心这样一来他将失去权力和江

山。于是接下针对统治者的这种心理,用反疑问句的语气,非常肯定地告诉他:你这样做难道就会完蛋吗?不会!不会!这只会让你的政权更加牢固,像是牢牢地系在桑树的主干之上——两个“其”为表示反诘的副词,相当于“难道”。(《左传·僖公十五年》:“晋不可启,寇不可玩,一之为甚,其可再乎?”)“苞”为树的主干,“苞桑”是“桑苞”的倒装。所以说桑树而不说别的树,并倒装了,显然是为了和“亡”字协韵。

对本爻后几句,一般都因袭王弼和朱熹的观点,认为是警戒为君者要“心存将乃得固”,“有戒惧危亡之心,则便有苞桑系固之象,盖能戒惧危亡,则能系于苞,坚固不拔矣”。这作为感想,自然很好,作为对《周易》原文的注释,则是错误的。

上九:倾否,先否后喜。“倾”就是“斜”、“倒向”,(《列子·汤问》:“(共工)怒而触不周之山,折天柱,绝地维,故天倾西北。”)所以“倾否”是说思想上倾向于否,也即希望维持甚或造成“否”的局面。这与上一爻说的“休否”恰好相反。这结果会怎样呢?那就是“先否后喜”,即先会真的造成了一个“否”的局面,后来就安于、喜欢、爱好这个局面而不知其弊端了——喜即是乐,原因是外界状况与主体内在的倾向、要求相一致。这将导致怎样的政治后果,从前文的论述想得到,不必明言了。但我要点明一下,这一爻的言外之意是:你君主要是存心“倾否”,那你将会沉溺于“否”的局面,那么“否”也就真的不可能“休”了,那后果你应该想得到。这显是和初爻呼应,切实地点明否的局面是你自己造成的。这一爻的意思如此明白,我真不知道,注家们为何竟翻译成了这样子:“扭转否塞局面。开始困而闭塞,最终喜而亨通。”“倾闭否塞局势;起先犹有否闭,最后通泰欣喜。”“否塞的状况要倾覆,先否塞后喜悦。”

通观本卦六条爻辞,明显是围绕着统治者、为政者要正确对待下属的“承”和“羞”,广开言路,选拔贤才这个中心思想展开的,并且论述得有条有理,非常有逻辑性。

泰、否两卦都是论述我们今天所谓的“自因论”,但泰卦是作一般



的议论,提到的事情只是作为例证来使用,并非针对特定人事而发;否卦相反,正是教诲君主正确处理他的“否政”中的“自因”。这,就是泰、否这一对综卦在内容方面的对立统一——一般与个别的对立统一吧。

十三、同人 ䷌ (离下乾上)

论和同他人之道



(卦辞)同人于野，亨，利涉大川，利君子贞。

(爻辞)初九：同人于门，无咎。

六二：同人于宗，吝。

九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。

九四：乘其墉，弗克攻，吉。

九五：同人，先号咷而后笑，大师克相遇。

上九：同人于郊，无悔。

本卦安排在否卦之后，不是按“非覆即变”的原则，因为否卦的覆卦和变卦都是它前头的泰卦——一般地说，“非覆即变”只是回答了序号为单数的卦后该接哪个卦的问题，序号为双数的卦后安排哪个卦，就没有机械规则可循了。

同人于野，亨，利涉大川，利君子贞。

对“同人”的理解，孔颖达的说法最有代表性：“同人，谓和同于人。”朱熹从此说：“同人，与人同也。”程颐的说法稍有不同：“夫同人者，以天下大同之道，则圣贤大众之心也。”以后的注家多取这两种解释之一，或加以掺和，但也有新说。高亨先生就据《说文》：“同，合会也。”又据郑玄：“同，聚也。”最后认定：“同人犹言聚众也。”孔、朱的理解明显有误，因为《周易》进言的对象是侯王、君主，他们去“同人”只会是争取他人“和同于己”，而不会是自己“和同于人”，尽管结果都是达到人我一致的局面。高先生的解释也有所不妥，因为在位的当权者已不需要“聚众”，而且“聚众”多意味着聚众去反抗什么，大权在握



的人“同人”的目的，应是争取众人帮助自己实现某个建设性的任务了。考虑到侯王、君主“同人”时打出的旗号必是大家一起来实现一个伟大的理想，行天下之正道，所以我倾向于程颐的解释。“同”的基本意义是“相同”、“齐一”，作动词就是“使……与……相同、一致”的意思，因此，将这个“同人”解释为争取别人参与到自己的事业中来，和自己同心同德地一起努力奋斗，是最合适的了。

“同人于野”的“野”，多直解为田野、原野、郊野，或“牧野”，（《尔雅·释地》：“邑外谓之郊，郊外谓之牧，牧外谓之野，野外谓之林，林外谓之垌。”）这样，“野”就纯粹是表示地点了。这显然与对“同人”的上述理解不相“搭配”。所以我取另一种理解：此“野”是与“朝”相对，指在野之人，当然，不包括被统治者。（《书·大禹谟》：“君子在野，小人在位。”）所以“于”在这里是表示范围，不是地点，“同人于野”是说争取并未在朝当官的人和自己同心同德地干事业。

有了对“同人”的正确理解，下面的话就明白了：在朝掌权的人主动去“和同”在野之人，怎么会不“亨”？他得到了更多人的支持，少有了反对派，自然更能克服大困难，兴办大事业——“利涉大川”；他要真正做到这一点，当然要作风正派，恪守君子之道，换言之，“利君子贞”。若取“同人”的前述各种理解，又训“野”为“田野”、“郊野”，这后几句就很难讲通了。

初九：同人于门，无咎。从“同人于野”是讲“同人”指向的对象范围可知，注家们将这个“于门”翻译为“在家门口”、“刚出门口”、“出门”、“宗庙大门之外”，等等，其错误可说是“事出有因，于理有悖”。这个“门”乃指“家族”，即是今天说的“门第”的“门”。《左传·昭公十三年》：“晋政多门。”其中的“门”就是“家族”义，不过在这里是特指“自己家族中的人”。所以这条爻辞是说：动员家族中的人都来参与自己的事业，团结一致奋斗，这无可指摘，不会遭灾惹祸。

六二：同人于宗，吝。“宗”也指家族，与“门”可说是同义词，但又稍有区别：“宗”是指同一祖先的家族，所以比“门”的范围大一些，同一“宗”下可以有好几“门”。《左传·昭公三年》：“肸之宗十一族。”其中

的“族”就相当于“门”。宗的范围、人数比门大些、多些了，怎么“同人于门”能得“无咎”的评断，“同人于宗”反而有“吝”了？这似不合情理和逻辑。对此，注家们都未予注意，我则想作出一个解释：六条爻辞中仅头二爻讲到了“同人”的范围，这说明作者并不想对每个范围的利弊吉凶作出评价和预警；卦辞中说“同人于野”，实是说“同人”的范围应扩及到一切在野之人，从而可以说已经交代了，对象范围无疑是越大越好；因此，竟特别提出“于门”、“于宗”这两个纯属同人范围的问题来，必不是要比较这二者哪个更优，实际用意仅在通过前者指明：“同人”首先从家族中人做起，这无可厚非；又用后者警告说：决不可以仅仅限于家族中人，否则，可能产生弊端，造成以后的悔恨。就因为如此，才使用了“门”和“宗”这样两个同义而又稍有区别的词。于此又见《周易》作者思想之缜密，选词之精当。做翻译时，“于宗”前最好加上“仅仅”这样的词语。

九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。这一爻和下一爻不再是讲“同人”的对象，而是讲“同人者”对自身应有的要求，即进行同人活动的道德原则了。“戎”有兵器、兵车、兵士和军队等多种相关而不相同的含义；“莽”为草丛；这“升”无疑是“登上”的意思；“陵”是山头。所以前两句一般都翻译为：“把部队埋伏在草莽之中，又登上高山观察形势。”这在字面上无可挑剔，但更像是在描写用兵打仗的指挥官了，而不是争取“同人”的政治家，因此还使得后句无论怎样翻译，都同这意思衔接不上，全爻的内容完全与“同人”的主题不挨边了。因此我认为这“戎”乃泛指兵器，兵器是用以伤人，至少是用来防人的，所以前一句其实是比喻说，在争取“同人”之时心藏祸心，或是怀着要先防一手以免吃亏的心态。承接这意思，第二句说“升其高陵”，具体含义就是装出诚恳的态度，站出来号召大家和自己一起共谋大业（“其”为语气词）。但这正是进行“同人”活动的大忌。所以末一句评论说“三岁不兴”。“三岁”非确数，只是意味着“永远”；“不兴”是说办不到——“兴”有“成功”的义项。（《国语·楚语上》：“教备而不从者，非人也，其可兴乎？”韦昭注：“兴，犹成也。”）可见这条爻辞说白了，就是：要想同人取



得成功，必须心有诚信，要是虚情假意，时时防人一手，那是办不到的。

九四：乘其墉，弗克攻，吉。这一爻是从另一方面继续申说“同人”要有诚信。“墉”是城墙，“乘其墉”是说已经登上、骑在人家的城墙上。这当然表示取得了对别人的绝对优势，要进入城中，降伏甚至消灭对方都不成问题了。但既然是要“同人”，就要让人家认同自己事业的正义性，自愿地和自己同心同德地一起干，决不可以压服。因此，要表现出“同人”的诚意来，就要即便对别人拥有了绝对优势，也不采取压服手段。由此可知，接下的“弗克攻”必是表达这个意思，即是说：（这时）也不欺凌、不责备别人——“克”在这里是孔子“克、伐、怨、欲不行焉，可以为仁矣”（《论语·宪问》）这句话中所说的“克”，“好胜”、“凌犯”的意思；“攻”和“克”是并列关系，故是“克”的近义词，即“非吾徒也，小子鸣鼓而攻之可也”（《论语·先进》）这句话中所说的“攻”，责难的意思。“同人”有如此的诚意，待人有如此的气度，哪会不令人感动，不获得成功？所以最后的评价、预言是“吉”。

这一爻，历来的注家由于把前句看成是讲打仗攻上城头了，所以自然地以为后句是说“没能攻入城内”（“克”确有“能”义）。这一来，最后的“吉”就无法解释，但顾不得了，于是出现了这样的译文：“登上敌城，却没能进攻城内，这是吉利的。”“高据城墙之上，又自退不能进攻，吉祥。”“攻上城墙，不能攻击，吉祥。”

九五：同人，先号咷而后笑，大师克相遇。和本卦的其他几个“同人”都是起谓语作用不同，这一爻的“同人”是作主语，后面的话是陈述关于“同人”活动本身的一条规律，或者说从事“同人活动”要掌握的一条规则。“号咷”是大声痛哭的意思，相当于今天说的“号啕”。争取“同人”为什么先要大哭，然后又笑？注家们不得其解，就或者照字面直解直译，或注释为“先悲后喜也”、“由先前的悲观失望转入到后来的欢欣鼓舞”，并仍然用战争的胜败来说明这里的原因。我的理解又不同：这乃是说，“同人”是有原则有条件的，在原则面前不能让步，必须公开声明自己的立场、观点，这就难免要说出一些可能让对方不高兴的话，难免有争论、冲突，但正是经过这样开诚布公的谈判后达

到的共识和订立的盟约，能够减少今后共事的摩擦，保证大家都心情舒畅地去执行。“先号咷而后笑”不过是形象地、比喻地表达这个意思，用今天的说法，就是“先小人后君子”，或者更俗气一些，“把丑话说在前头”。

有了对前句的上述正确理解，下一句就好懂了。这仍然不是说用兵打仗的事，“大师”不是“大军”，而是“众人、大家”的意思——“师”可以指“众人”。《诗·大雅·韩奕》：“溥彼韩城，燕师所完。”毛传：“师，众也。”这个“克”倒确是“能够”义，“遇”则是“投合”义，《战国策·秦策四》：“王何不与寡人遇？”）因此，这后一句是说：这样，大家才能够对你感到满意——“相”在这里不是说“互相”，而是表示一方对另一方的态度，因为本卦的大语境规定了，这是在争取“同人”的侯王、君主说话，不是泛论“同人活动”中双方应该如何表现。

上九：同人于郊，无悔。要读懂这条爻辞，必须知道周代划分王畿内部地区使用的特定称谓：王城外百里称“郊”，郊外五百里以内的地区为甸、稍、县、都，各一百里，又通称“野”。故“同人于郊”是说，“同”的范围扩大到了“郊”，但尚未达到“野”。从接下的评价是“无悔”和对上文的承接看，这具体意思是：能够做到上面说的这样，那么即使“同人”的范围只能达到郊区，也无怨无悔了。交代这个意思，颇显示了《周易》作者的务实精神。诚信和坚持原则尽管是达到“同人”之目的、争取到更多志同道合的同志的最有效的途径和最大的保证，但人对真理的认识和对领导人的了解总有一个过程，你不可能仅凭自己的诚意和原则立场，就一下子把所有人都吸引到你身边来。所以最后指出这一点显是教诲说：在“同人”的事业中也不可操之过急。

最后我想说明一点：注家们仅在“城外”这个地点的意义上理解本爻辞中的“郊”字，自然不能对之作出恰当的解说，但有人把这个“郊”，与卦辞中的“野”联系起来，认为二者细讲有别，粗说又基本同义，却有一定道理。事实上，“野”可以用来与“朝”相对，指谓那些可以在位而实际不在位的人，乃因它本是指郊外之地，而住在那里的人必不是掌权的当政者。因此，卦辞说“同人于野”，也含有“要争取远在郊



外的人和自己一起干事业”的意思，甚至其直接要说的意思就是如此，不过是强调要使“同人”的范围达到最大化，我前面的解说只是把它蕴涵的本质内容给挑明白了。

十四、大有䷍(乾下离上)

论国家富裕了居上位者也不可以骄



(卦辞)元亨。

(爻辞)初九：无交害，匪咎艰，则无咎。

九二：大车以载，有攸往，无咎。

九三：公用亨于天子，小人弗克。

九四：匪其彭，无咎。

六五：厥孚，交如威如，吉。

上九：自天祐之，吉，无不利。

本卦何以起名“大有”？朱熹解释道：“大有，所有之大也。离居乾上，火在天上，无所不照。又六五一阴居尊得中，而五阳应之，故为大有。”这是纯用卦象说和爻位说作解。从六条爻辞看，本卦确实是预设了“大有”而来谈如何对待“大有”的问题的。

元亨。

若不把这二字看作《周易》原为算卦书留下的遗迹，而硬要说明这个占断的根据，就只好在卦名上作文章了。一个《周易》译注本就说：“物获‘太有’，必然至为亨通，故称‘元亨’。”还引王弼注曰：“大有，则必元亨矣。”这当然预设了先有卦名，后来才据以编写卦辞，但这是无法证明的，所以这种解释没有扎实的根基。在我看来，事情还可能正好相反。因此，对于这种情况，我一律这样处理：如果卦名用字的含义，与通过对于爻辞的概括而确认的全卦的主旨相同，或者一致，那就承认据卦名解卦辞的合理性，否则，就认作“无稽之谈”。大概也是因为觉得“先有卦名，后才据以编写卦辞”这个设定未必可靠，有



的注家就专从卦画、卦象和爻位上作文章。无论怎样，卦画总是先有的，筮官们作占断时，也得有所依据，并且只能是卦画吧？但我们今天的问题是：同一“卦画”可能提供的“卦象”，简直是无限多的，凭什么相信你的设想才恰和卦辞编写者的设想相同？因此，对这条卦辞，我的态度是：知道字面意思是“大亨通”或“开始亨通”就够了，不必问其根据，就像听到今天的算命先生对你说“从相上看，你快要走大运了”一样。

初九：无交害，匪咎艰，则无咎。这条爻辞一般都断句为：“无交害，匪咎；艰则无咎。”周振甫先生翻译得最为简明：“没有互相损害，就不是害。处在艰难时，就无害。”我这是采用邓球柏先生的句读，理由有二：

1. 这里的“艰”字，和泰卦九三爻辞“艰贞无咎”的“艰”一样，在帛书中也作“根”。我在讲解泰卦时说，“艰”、“根”可以通假，但应取“根”义。这里也要这样说。“咎艰”不能成词，“咎根”却可以解释为“祸害之源”，或更简明一点：“祸根”。因此，让“艰”字属下句，必是注家因为不知此“艰”乃为“根”的通假字而作出的断句，现在既然知道了，就该改过来。

2. “艰则无咎”虽可成句（一般译作“虽遇艰难而能无灾”，或“艰难自守就没有咎害”），但从《周易》行文通例看，它只会说“艰无咎”的（泰卦中就说“艰贞无咎”，不是“艰贞则无咎”），此处何以赘了个“则”字？据此，有理由认定：“艰”字乃属上句，且“无咎”并非纯粹的占断辞，而是假言命题的后件，所以前面加了个“则”字。

由于断句有误，对这条爻辞的传统注释，不管彼此有多大差别，总体上都是错的。依我的句读，“无交害”和“匪咎艰（根）”是两个并列的、含义互相发明的句子，所以“匪”不是“非”义，而是“没有”的意思，即“无”的同义词（《诗·豳风·伐柯》：“伐柯如何，匪斧不克。”其中“匪”只能训作“无”、没有）。“咎根”即“祸源”，是泛称，“交害”就应是指某个具体的祸源。因此，这个“交”只有孙振声先生解释对了：“交即骄。”且这“骄”是“骄淫矜夸，将由恶终”（《书·毕命》）这句话中所说的

“骄”，放纵、横暴的意思，故而实是指统治者的骄奢淫逸生活，同时暗示因此他们必然对人民横征暴敛，弄得民不聊生，社会极不安定。把这个“骄”称为“祸”（“交害”的“害”指“灾祸”。《诗·鲁颂·閟宫》：“上帝是依，无灾无害。”“害”与“灾”并列，自是“灾祸”义），或者认为这种“骄”一定导致灾祸，可说是当时有识之士的共识。因此，这条爻辞是说：（你居上位者）不为骄奢淫逸之祸，那等于没有了（去掉了）灾祸的根源，这样自然不会受责难。我这样理解自然预设了一个前提：这是在对侯王、君主进言。

九二：大车以载，有攸往，无咎。头句无疑是“以大车载”的倒装。“大车”是古人对于主要是用来装载重物的牛车的称呼。既然不说明载什么，这一句就仅在一般地提示：丰收了，人民宽裕了，国库也因之充盈了。因此，这是在交代下面要说的话的大背景、大前提，同时与上一爻说的“无交害”相呼应——国库比较充实的时候，统治者最为骄奢，正是这时候最需要向他们提出“无交害”的警告。这个大背景确可用“大有”一词来指称。高亨先生说：“古者谓丰年曰有，谓大丰年曰大有。”他还引《穀梁传》：“五谷皆熟为有年也，五谷大熟为大有年。”本卦的命名，可能就是因为领悟到了这个大背景才起名为“大有卦”的。所以这一爻是在警告了在“大有”的条件下也必须做到“无交害”之后，再予指出，这时有哪些事是可以做的，做了也不能称为“交害”。为了行文的需要，就在头一句用了个形象的说法，把“大有”这个前一爻中并未明言的背景挑明一下。由此可知，这一爻头句等于说：在“大有”的条件下，或者，当国家比较富裕的时候。

在讲解坤卦的时候，我论证过“有攸往”的“往”是“实行”的意思。这条爻辞中的“往”也应是这意思。不少注家直译为“前往”，是错误的。“攸”在这里和“所”的用法一样，是放在动词前组成名词性词组，今天还有“生命攸关”的说法。“攸往”即“所实行（兴办）的事”。所以“有攸往”是承接上一句说：（这时自然）可以兴办一些事业，用今天的话说，就是“可以上一些项目”，或“可以出台一些大的举措”。既然国家富裕了，财力可以负担得起，又不违“无交害”的精神，不会因此造



成人民的灾难,做这些事自然不会受到责难。所以后面说:“无咎。”

九三:公用亨于天子,小人弗克。上两爻是向君主作告诫,这一爻则是讲在“大有”的情况下,下面的人会怎样对待他。“天子”实是指君主。“公”在这里是泛指诸侯,“小人”和诸侯并提,应是指谓所有还没有爵位的人。这样把君主(天子)下面的可能与他发生直接关系的人来个二分法,分别指出二者的表现,不过是表明“没有遗漏”。“公用亨于天子”,是说在“大有”之年,诸侯们才有财力向你君主进献礼物。“用”在这里是“因此”义,《尚书》中的许多“用”字都是因此义。其受事当是“他们作为诸侯的地位和大有之年的收入情况”,省略了。“亨”通“享”,进献的意思。(《诗·商颂·殷武》:“昔有成汤,自彼氐羌,莫敢不来享。”郑玄笺:“享,献也。”)“小人弗克”是说,即使在这大有之年,一般的人,即没有爵位的人,仍然没有能力购置进献给你的礼物。“克”是能够的意思,后面省去了“享”字。所以这一爻实际上是在对前二爻作强调和补充:可见在国家富裕时,你其实也没有“骄”的财力;虽然可以“有攸往”,但也必须量力而行,不能贪多求快。

这条爻辞,如果只是按字面意思翻译出来,就显示不出同上文的联系,读来就不可理解。可注家们多是采取直译法。也有人变通了一下,但因为没有真正领会到它同上文的关系,就反而译错了,例如译成了这样子:“公侯受到天子的宴享,小人不能。”或:“王公向天子献礼致敬,小人不能担当大任。”前者正好讲反了,后者则给原文添加了它并没有的意思。

九四:匪其彭,无咎。这个“彭”是状写盛多的用词,《诗·齐风·载驱》:“汶水汤汤,行人彭彭。”另外还有“四牡彭彭”、“出车彭彭”等说法,足见“彭彭”是指某物盛多的场面。其实单用的“彭”字就有此义,所以才有了“膨胀”一词。因此,“匪其彭”必是说“并不盛多”。“其”在这里为助词,仅起加强后面形容词的作用。这究竟针对什么而言呢?合理的解释是:上一爻只是陈说即使“大有”之年也只有诸侯才有财力向天子进献礼物这样一个事实,故而谈不上吉凶咎吝的问题,这一爻就针对“公用亨于天子”的事补充说,只要进献的礼物不过于盛多,

以至必须说是“交害”了，那么他们就不应受到追究，你作为天子也可以接受，不会受到责难的。所以这一爻后面不能没有“无咎”二字。有个《周易》注释本将这句爻辞翻译为“不炫耀富有，没有灾害”，大体上是对的，只是没有把本爻对上爻的承接关系指点出来，读来令人觉得突兀。另有一本书的译文是：“不以盛大自居，没有咎害。”这就不但突兀，还明显误解了原文。还有一本书翻译成了这样子：“富有不过剩，则无咎害。”就简直莫名其妙了——“富有”哪会有过剩不过剩的问题？上文中并不潜在这个问题，《周易》作者更不会提出这问题。我举出这三个例子来是想说明：不从全卦论说的主旨也即大语境出发，又不顾上下文的联系，而孤立地对各条爻辞单独作解，是很容易弄出“注释笑话”来的。

六五：厥孚，交如威如，吉。由于误把这个“交”当作“交往”、“交接”的“交”，将“威”理解为“威严”或“威信”，注家们对这一爻的解释就错得更远了。在帛书本中，“威如”作“委如”。是“威”假作“委”了，还是“委”假作“威”了？从屯卦中的“屯如遭如”句看，“交如”和“威如”也必是互相发明补充的关系，因而“交”和“威”也应是近义词。一翻字典，我发现“委”字条下有“委委”一词，其义有二，一指美好的样子，二指安详的样子；另外还有“委蛇”一词，也兼有“雍容自得之貌”和“随顺貌”二义。特别是都引有《诗经》中的例句，表明这些都不是后起义。再查“交”字，也找到了一个义项：和协。《法言·吾子》：“或问交五声十二律也，或雅或郑，何也？”李轨注：“交，犹和也。”据此，我肯定了：是“威”借作“委”，因为音同而通假，所以“交如威如”是描述“和悦安详”、“随和自得”的心理精神状态。为什么能达到这种状态呢？开头的“厥孚”就是预先指明原因：因为心中有“诚”，也即“孚”（“厥”是代词，相当于“其”）。由此可知，这一爻是和初爻的“无交害”句相呼应，指出人君要是去除了“交（骄）”，代之以“诚”，他就会进入到一个新的境界，和悦安详、随和自得的境界，那时，他领导、治理的社会不但“无交（骄）害、匪咎艰（根）”，还必将走向兴旺发达，他自己更将获得圣明君主的美誉。所以这一爻后面的评断词是“吉”。这显然是通过表彰这样



一个好君主的方式来教育现在的君主。试看两位注家对这句爻辞的翻译：“用诚信交接上下，威严自显，吉祥。”“交往有诚信，具有威望，吉祥。”这同原文相去有多远！

上九：自天祐之，吉，无不利。句首的“自”当为连词，表示原因，相当于“因为”，并且带有“自自然然”的意思，暗示后文说出的原因是必然的、合规律的原因。“祐”通“佑”，保佑、帮助的意思，但多半是特指神灵的保佑和帮助。所以这一爻是对上爻断语“吉”作个解释，可翻译为：因为有上天的保佑，所以才必定吉，绝无不利。在中国古人心中，“皇天无亲，惟德是辅”，人君能够“无交害”，达到了“厥孚，交如威如”的道德精神境界，是必定会得到上天的垂爱、帮助、保佑的。所以“吉”后还加一句“无不利”，以作强调。注家们多把“自”看作介词，“从”的意思，将“自天祐之”翻译为：“从上天降下佑助”，或“天来保佑”，这既不合语法（“天”充当了“自”的宾语，又要作“祐”的主语），又把我上面说的那些原本有的义蕴给剔除了，还切断了这一爻与上一爻本来存在的联系。

在《周易》六十四卦中，这一卦遭到的误解恐怕是最少的了，注家们对于全卦主旨的领会也都基本正确。黄、张二先生说：“六爻所示，则是当‘大获所有’之时，如何善处‘大有’的道理……似又表露着‘大

有’之世的出现，与政治昌明的必然联系。”这些说法就不失准确性，可惜末句所言正是重点，却用“似又”二字轻轻带出，使得读者对这个正确论断更要心存疑虑，不敢肯定了。

本卦和同人卦互为综卦，但看不出二者内容上的对立性，这说明我的解说有误，还是说明“综卦的内容具有对立性”这个概括确实不是普遍有效的？

本卦和同人卦互为综卦，但看不出二者内容上的对立性，这说明我的解说有误，还是说明“综卦的内容具有对立性”这个概括确实不是普遍有效的？

十五、谦䷎(艮下坤上)

论谦虚



(卦辞)亨，君子有终。

(爻辞)初六：谦谦，君子用涉大川，吉。

六二：鸣谦，贞吉。

九三：劳谦，君子有终，吉。

六四：无不利，撝谦。

六五：不富以其邻，利用侵伐，无不利。

上六：鸣谦，利用行师征邑国。

本卦卦名和爻辞中所有的“谦”字，在帛书本都作“𦵏”。这只好当异体字处理。对这一卦的理解，注家们的主要分歧在于对“鸣谦”、“劳谦”、“撝谦”三个提法的理解不一样，共同的缺点是都忽视了这三者的结构应该是一致的。有人明显是把“鸣谦”和“撝谦”当作动宾结构，却又将“劳谦”翻译为“有功劳又谦和”，视之为联合结构了。这实际上是认为作者在谈论“谦”的问题时，并无统一的视角，六条爻辞不是围绕着某个中心展开的。这恐怕不符合实际。认定各爻论述的视角一致，“鸣谦”、“劳谦”、“撝谦”结构相同，是正确解读此卦的关键。

亨，君子有终。

“亨”字无所承接，与后文也不沾边，只能看作是《周易》作为算卦书留下的占断辞。以后遇到这情况我都这样处理，不再说明。“君子有终”何义？主要有两种解释。一是朱熹的说法：“小人行谦，则不能长久，唯君子有终也。”即“有终”是指自始至终长久地保持待人的谦虚态度。这是认为此语乃针对卦名“谦”字而发，故又是预设了先有卦



名,后有卦辞。当今《周易》注家也有不少人因袭这种观点。另一派认为“有终”是“有好结果”的意思,陈、赵二先生对这一句作的注就是:“‘有终’,最后会有好结果。”马恒君先生则将这句话翻译为:“君子会把事情办到底,有好结果。”还解释说:“‘君子有终’一指君子能善始善终,把事情办得有头有尾,不会半途而废;一指君子会有好的结果,‘有终’是有好的归宿。”两种说法哪个为优,我不评论了,只说我的想法:我不认为卦辞都必定是根据卦名的含义编写的,所以我不主张前一说;君子事实上不都有好结果,《周易》作者一定承认这个事实,因此他大概不会教人相信,君子必有好的结果;办事有始有终,不半途而废,当是君子应该具有的品性,警戒君子务必不要失去这个好品性,更是《周易》作者作为“进言者”的职责,因此我只接受马先生对“君子有终”作的前一种解释。

初六:谦谦,君子用涉大川,吉。一般都将“君子”和“谦谦”连读,即以“谦谦”为“君子”的定语(“谦谦君子”至今仍是对讲究礼让的人的称呼),“谦谦”的释义,则都从朱熹说,认为是形容“谦之至也”,依程颐的说法,就是“谦而又谦也”。就我所见,当今注家,包括高亨先生、周振甫先生在内,一律因袭这种断句和解释(周先生译“君子”为“贵族”)。我以为这两者都错了。本卦只是讨论谦虚,并不是谈论君子,怎么会一开头就拿君子作主语、话题,而置“谦虚”于次要的从属的地位?而且,照这样断句,后文就是承接“君子”说下来,从语法上可以说同“谦谦”无关,解释为是君子的谦虚品质使他“用涉大川”,就绕了个弯子,文章显得不贯气了。据此,我认为“谦谦”乃是话题、主语,后文是对“谦谦”的陈述。由此就又必须说,这“谦谦”就是“谦虚”或“谦恭”义,并无“谦之至也”的意味。因为既是谈论谦虚(或谦恭)本身,就毫无必要作程度上的强调,强调了,反会给人以“谦虚”如果“未能达标”就并无多大意义的印象。事实上,在《周易》时代,叠字成词大多是为了增加一个音节,读来更加上口,用以强调量上达到极至的情况,是很少的。《诗·小雅·采薇》:“今我来思,雨雪霏霏。”《诗·邶风·北风》:“北风其喈,雨雪其霏。”谁能证明,在作者心中,“霏霏”比“其霏”

在雨雪的盛大程度上更大？

问题也许在“君子用涉大川”的说法能否成立。我以为这不成问题。陈、赵二先生在他们的书中注释“用涉大川”时说：“‘用’谓可行（《说文》：谓可施行也）。‘用’与‘利’相近，《升》卦卦辞‘用见大人’，《音义》云：‘本或作利见’，帛书即作‘利见’。可行则有利，故用、利相通，亦可说‘利用’，省为‘利’或‘用’。可行为用，用利相通，故‘利用’亦可说成‘可用’，如上六‘利用行师’，《小象》云：‘可用行师’。要之，可行者为有用，可行、有用者必然有利，故可、用、利相通。”这作为对于《周易》中“可、用、利”三字用法的一般性说明，是中肯的，但作为对于这一句的注释就不对了。这一句中“用”字乃是表示行为赖以进行的凭借，相当于“以”，它的宾语就是“谦谦”，承前省略了。《周易》中的“涉大川”都是克服大困难的比喻说法，人要克服事业中的大困难，必须得到他人的配合、支持、帮助，这就需要有好的人际关系，骄傲自大、刚愎自用、盛气凌人的人，是不会有这种“人缘资源”的，这种资源的获得、保有，从主体自身方面说，主要靠谦虚的品质。《周易》作者深知这一点（这可说是中国古人的共识），所以于此加以申说。因此，这条爻辞是说：谦虚乃是君子借以克服事业中的困难的好品质。人有这种品质，意味着他能得到帮助，工作顺利，所以后面又用“吉”字指点出来。很明显，这是泛指谦虚的意义、作用，正是本卦论述的主题，放在第一爻讲，是最为合适的。顺便说一句：孙振声先生说：“这一爻辞的重心，在一个‘用’字，强调谦虚并非消极的退让，而是积极有所作为。”这说得很有见地。

按传统的断句，有个注家给出的这一爻的译文是：“谦而又谦的君子，用以渡过大川险阻，吉祥。”从这译文看不出究竟“用”什么渡过大川险阻。还有一个的译文是：“谦而又谦的君子，可以涉越大河巨流，吉祥。”这没有交代出凭什么“可以涉越”，似乎本卦论述的对象不是“谦虚”，而是“君子”了。

六二：鸣谦，贞吉。“鸣谦”的解释很多，我见到的翻译就有：“用谦退宣传自己”、“谦虚名声外闻”、“鸣和谦虚”、“声名在外愈加谦虚”、



“谦虚得到共鸣”，等等。我的思路，如上所说，是先确定鸣谦、劳谦、撝谦的同构关系，据以弄清作者谈论这三者的统一的视角，然后确定每一个的含义。谦虚的本质是不自以为了不起，高人一等；不谦虚的人之所以不谦虚，从客观上讲，是由于他确实具有某种优势；因此，教人谦虚，最主要的就是要他正确对待自己的可能成为“骄傲资本”的东西。这就是第二、三、四爻的内容，也即《周易》作者使用“鸣谦”等三个说法的视角。所以这三“谦”都是“让步结构”，“鸣谦”是“虽然鸣了，也还是谦”的压缩说法。由此可知，有人训这“鸣”为“名”，有一定道理，但不够准确。“鸣”和“劳”、“撝”一样，也是动词，“发出声响，使人震惊”的意思，用在这里的具体含义则是由于某方面的才能、成就而名声大震。所以“鸣谦”可以翻译为“虽然美名远扬，但待人仍然谦恭有礼”。一个人能够坚持这样，自然人缘很好，办事顺利，即“贞吉”了。

九三：劳谦，君子有终，吉。现在知道了，“劳谦”是“虽然劳，仍然谦”的压缩说法，可翻译为“劳苦功高，但仍然谦虚自处”。这是对君子说的，也只有君子能够做到，所以接下说“君子有终，吉”。“有终”就是有始有终，即这样坚持到底，所以相当于“贞”字表达的意思。有的注家译“劳谦”为“勤劳谦虚”，这就没有体现上面讲的视角，把“勤劳”放在“谦虚”前头，更是“喧宾夺主”。也有个注家将这一爻翻译为：“有功劳又谦和的君子，有好结果，吉祥。”上一爻讲有名了而仍然谦虚，显然是着眼于“不恃才”，这一爻讲有“劳”而仍然谦虚，自是着眼于“不居功”，“功”总与德相联系，因为必是辛劳换来的，所以把这“劳”仅看作是“功劳”，完全把“辛劳”撇开，可能有些片面。又，“有终”应是“吉”的条件之一，译文把二者视为同位关系，应是误解——这原因大概是先把卦辞中的“有终”理解为“有好结果”，又搬用到这里来了。

六四：无不利，撝谦。“撝”在帛书中作“诌”，邓球柏先生认为就是“讹”字，感化的意思，通行本作“撝”，乃因为“诌”“撝”形近而误。因此，他说：“这条爻辞的意思是：以谦虚的品德感化下民，是很有利的政治措施。”不说别的，按这理解，这一爻是离开谦虚的主题，一下跳到讲政治问题了。这就足以证明这个理解有误。以前的注家，包括王

弼、朱熹等,对这条爻辞大多语焉不详,我估计是自知没有读懂的缘故。当今注家倾向于认为这个“扝”是“挥”义,所以将“扝谦”翻译为“发挥谦虚的美德”。我查了一下字典,发现“扝”的“挥”义是指挥的“挥”,(《公羊传·宣公十二年》:“庄王亲自手旌,左右扝军,退舍七里。”)不是“发挥”的“挥”。而且“发挥美德”,似乎搭配不当。但从“扝”的指挥义,我想到“扝谦”很可能是“虽然权力在握但仍待人谦恭有礼”的意思,因为能够指挥别人的人必是在位的当权者。“扝”的这种用法与用“鸣”表示因才能、成就突出而名声远扬,用“劳”表示因付出了辛苦立下了功劳而受人尊敬,是完全一致的。而且,“鸣谦”、“劳谦”是讲“不恃才”、“不居功”,把“扝谦”解释为“不专权”,才既有逻辑上的缜密性,还有事理上的全面性——谦虚的美德不就表现在这三方面吗?因此,我对这个理解颇有信心了。

为什么这一爻只说“无不利”,不说“吉”,而且把“扝谦”移到后面了?这好解释。权势者对下属不谦虚,摆出居高临下、盛气凌人的架子,是因为他们担心不这样就会失去威严,实是失去权力。因此,你教他们“扝谦”,最主要的是要让他们去除这种担心,而不是告诉他们将得到什么好处。换言之,只须说“无不利”,不必说“吉”。这显然又反过来证明,对“扝谦”作如上理解是正确的。至于这一爻采取了倒装语序,那是为了突出“扝谦”的重要性和困难性。要知道,这是在对侯王、君主说话,他们正是大权在握的人。

最后还指出一点。高亨先生认为本爻的“扝”当读作“为”,施予义,“有施于人,而无居德之心,伐德之言,是为扝谦”。这说得通,可作一说,但与前二爻联系起来看,按我以上理解则在逻辑上更严密一些。

六五:不富以其邻,利用侵伐,无不利。已经从三个方面讲了应该“谦”,按说该讲一下什么情况下不能“谦”了。这一爻就是作这个必要的补充。“不富以其邻”,在泰卦六四爻中出现过,用在这里还是那意思:因为被邻居偷窃,财富减少了。由于是在向侯王、君主说话,所以“邻”在这里当是指邻国,“偷窃”实为“掠夺”、“侵略”。所以这条爻辞是说:你遭到了别的国家的侵略,蒙受了损失,你也就有了进攻它的



充足理由,这时就谈不上“谦”,而是应该侵伐它,就是说,予以反击,这样没有什么不利的。这个“用”和“用涉大川”的“用”同义,宾语不言而喻地是前文讲的情况。“侵伐”在古代是中性词,没有贬义。这个意思应该是十分明白的,不知为什么,有些注家竟翻译成了这样子:“不与邻国共富的国家利于去侵略它,无所不利。”“虚怀不有富实,与近邻一起都利于出征讨伐,无所不利。”

上九:鸣谦,利用行师征邑国。这条爻辞似乎只能理解为:上一爻没有把话说完,就放在这一爻继续说了(《周易》的体例是六爻,每一爻下都要配有爻辞,这就难免有五爻本可说完的话硬扩展为六爻的情况),所以这是说:在出兵反击侵略者国家的时候,“鸣谦”是很有利的。这个“鸣谦”与第二爻说的“鸣谦”意思相同,但在这个语境中,自然具体化了,即“鸣”乃指“反侵略”的名声大震,“谦”表现为反击得有理有节,不得理不让人。有理有节的反击总是能够得到国际上的同情与支持的,所以这是对上一爻说“利用侵伐,无不利”的原因,补作一个交代。这个“邑”字不好解释,我怀疑应是“异”字,音同而误。“行师征异国”是连动结构,不宜隔开,许多注家在“行师”后加逗号,就使得“征邑国”接不上气了。试看一个注家的译文:“谦虚名声远闻,利于带兵作战,征讨相邻四方小国的都邑。”谦虚名声远闻为什么就利于带兵作战和征伐他国?很是费解;征讨对象为什么必是小国都邑?这在原文中没有根据;是否征讨对象为大国都邑,或并非都邑而是广大乡村,谦虚的名声就不起作用了?这更无法回答。

本卦明明是论谦虚,可作者在谈论这个本来属于个人道德修养的问题时,最后竟“顺便地”扯到了国际关系问题上来,而且就此结束全文,这显然说明,他最为关心的和最需要一有机会就进行教诲的,乃是政治问题,换言之,《周易》是“政治进言集录”,是部政治哲学著作。

他最为关心的和最需要一有机会就进行教诲的,乃是政治问题,换言之,《周易》是“政治进言集录”,是部政治哲学著作。

十六、豫䷏(坤下震上)

论和乐



(卦辞)利建侯行师。

(爻辞)初六:鸣豫,凶。

六二:介于石,不终日,贞吉。

六三:盱豫,悔;迟有悔。

九四:由豫,大有得,勿疑朋盍簪。

六五:贞疾,恒不死。

上六:冥豫,成有渝,无咎。

在帛书本,本卦叫馥卦。豫、馥同音,但只是有些义项可以相通,多数义项相去甚远,爻辞中的四个“豫”字都改从帛书作“馥”的话,本卦论说的内容就会有大的改变。因此我决定从通行本,只在个别地方参照帛书本作解说。

利建侯行师。

这条爻辞的意思无须解释,只可以设问:为什么这意思放在这里讲,即拿来作为豫卦的卦辞?自然,如果看作纯粹是筮官的占断辞,就连这问题都不可提出。但如果认为卦辞与卦名的含义有关,就是说,认为卦辞是对卦名所概括的内容的陈述或申说、论断,那么,从这卦辞看,本卦叫馥卦的可能性比叫豫卦的可能性为大。“馥”的基本意思是丰足、宽裕,当然是在国库丰足充实、人民生活宽裕的时候,最利于赐封行赏,也即“建侯”,更只有在这时候才宜于扩军备战,出兵打仗。“豫”从爻辞看只能取欢乐、安逸义,但为什么在欢乐、安逸的时候宜于建侯行师,就难得说清楚了。对此,注家们多借助卦象、爻位作解,



实际上是避免作正面回答。孔颖达倒是从义理上作了个解释：“动而众说（悦），故可利建侯也；以顺而动，不加无罪，故可以行师也。”但他说的“众说”、“以顺而动，不加无罪”，能够从“豫”中必然得来吗？大概是为了解决这个矛盾，朱熹只好赋予卦名“豫”以“众乐”的含义。万民齐乐之时，必是国强民富之日，这时自然“利建侯行师”——这“行师”恐怕只能是指对外用兵，有注家说是“讨逆安民”，就自相矛盾了：既有“逆”还要“安”，怎能谈得上“众乐”？其实，爻辞中的“豫”都非“众乐”义，作为卦名的“豫”怎么会是特指“众乐”？朱熹也感觉到了这个矛盾，所以在解释初爻的时候说：“卦之得名，本为和乐，然卦辞为众乐之义，爻辞除九四与卦辞同外，皆为自乐，所以当有吉凶之异。”

因此，对于这条卦辞，我只好说：这说明在卦辞作者心中，本卦卦名乃为“豫”。据此可以设想：《周易》的卦辞与爻辞，其作者至少不一定是同一个人。

初六：鸣豫，凶。通观爻辞中四个含“豫”字的词组，我发现，和上一卦中三个“谦”字词组一样，也是同构的，而且也都是前因后果的因果关系，所以“鸣豫”即是“因鸣而豫”。这个“鸣”和“鸣谦”的“鸣”同义，“鸣豫”就当是因为有了点名气而沾沾自喜的意思了。这像是在说小人得志。小人是不会老是得志的，所以预言说：“凶。”一般地说，一个人是一鸣惊人，一夜之间成了哗噪一时的新闻人物也好，是经过长期努力，终于大有成就，成了闻名遐迩的大名人也好，他为之而感到高兴或引以自豪，是自然的，但要是从此就沉浸在自己的声名之中，以名人自居，再不思进取，甚至只爱听吹捧的话了，那么，前途确实堪忧，“凶”。《周易》时代就有这种人，所以《周易》作者对他们提出这个警告。今天，这种人是更多了，简直是太多了！

六二：介于石，不终日，贞吉。这一爻是讲和上一爻情况完全相反的人。一般认为这个“于”字相当于“如”、“好像”，但似无根据。倒是有本字典在“于”字条下收有这个义项，但举的例证就是《周易》的这条爻辞。其实，“于”在这里是表示比较，指示程度上更高、更大，即就是“大于”、“小于”的“于”。石头最明显的性质是坚固，这里喻指耿直的

品质，“介于石”是说比石头更坚固、耿介。“介”有这意思吗？有的，只是仅用在比喻人的认识、品性的场合。《孟子·尽心上》：“柳下惠不以三公易其介。”其中“介”字就是这意思。“介”是“界”的本字，当说到人对是非善恶的区分、界限非常明确而又坚决站在“是”和“善”的一边时，就用得上“介”了。所以有了“狷介”一词。《老子》中有“使我介然有知，行于大道，唯迤是畏”的说法（五十三章）。《荀子·修身》：“善在身介然，必以自好也。”杨倞注：“介然，坚固貌。”因此，承上一爻说下来，“介于石”的具体含义是：对于“鸣豫”和“鸣而不豫”两种处世态度的区别有非常清楚的认识，又能采取后一态度，而且决心比石头还坚固。这是条件从句，所以后一句“不终日”是说：那么，对于自己声名的欣赏（豫）就必然是短暂的——“不终日”的主语是“豫”，省略了。言外之意自然是：高兴一阵之后，就会处之泰然，继续谦虚谨慎地努力工作，争取更大的成功。因此评价为“贞吉”——长此以往，必定顺利吉祥。

六三：盱豫，悔；迟有悔。“盱”，《说文》的释义是：“张目也。”按这释义，“盱豫”是说早起一睁开眼就“豫”，即整天沉溺于欢乐。但这就与“鸣豫”的结构不同了。并且既然这样，哪有觉悟的时候，谈何“悔”？注家们只好另寻他解，例如认为“盱”是“自大”义，指小人喜悦的样子，或“仰视”义，指媚眼向上。但仍然有上述缺点，甚至更为严重。例如有本书将“盱豫”译作“贪慕在上位者的安乐”，不但使“盱豫”成了动宾结构，还让人觉得这一爻不是讲“盱”，而是讲“贪慕”了。于是我想，“盱”字应从帛书，作“杆”（读yú），是一种盛汤浆或食物的器皿，《仪礼·既夕礼》：“两敦两杆，盘匱。”郑玄注：“皆常用之器也……杆盛汤浆……”）所以“盱（杆）豫”是说因有好的吃喝而“豫”，也即沉溺于饮食的意思。这就可以与“鸣豫”呼应了。一个人无所事事，满足于肚满肠肥，一般不会长久，总有自我反省、觉得老这样下去不行的时候。这就是“有悔”。但一般也不会立刻就完全改掉，往往是悔了几天以后又依然故我，待到真下决心幡然悔悟时，一定会叹息失去了太多的宝贵时光。这就是“迟有悔”。这个“有”通“又”。当然，这一句不仅是陈述事实，更在诫人改掉这个缺点宜早不宜迟。这条爻辞说明，《周



易》作者对于生活的观察也是十分细致的。

九四：由豫，大有得，勿疑朋盍簪。这个“由”，有人直解为“自、从也”，说“由豫”犹言“由之以豫”；也有人说是“缘由”的“由”，将“由豫”翻译为“喜豫之由”或“有来由的安乐”；还有人认为“由豫”就是“犹豫”，译作“做事要犹豫三思”。这样，“由豫”不但不能和“鸣豫”、“吁豫”以及后面的“冥豫”同构，要把下面的话解释为承接它而说的，都有相当的困难，只好曲意为文了。其实，这个“由”乃是“游”的借字，“交往”的意思。《左传·隐公三年》：“其子厚与州吁游，禁之不可。”其中“游”就是“交往”义。今天还有“交游”一词。与人交往，能够增长见识，交往的若是德才兼备的人，更能加速道德、才能的进步。孔子曰：“益者三乐……乐节礼乐，乐道人之善，乐多贤友。”（《论语·季氏》）所以接下说“大有得”。对“由”作任何其他解释，例如上述三种解释，都很难直接顺当地得出“大有得”来。高亨先生倒是认定这个“由”通“游”，但认为是指“田猎之事”，就不对了。在帛书中，“由”作“允”。“允”有“诚信”义。（《书·舜典》：“命汝作纳言，夙夜出纳朕命，唯允。”）在《史记·五帝本纪》中，此“允”作“信”）与人交往应以诚信为本，这是古人的信条，所以表示交往的“由”和表示诚信的“允”可以相通了。

末句“勿疑朋盍簪”比较难解，但有确解。有一种鸟名叫盍旦。《礼记·坊记》：“《诗》云：‘相彼盍旦，尚犹患之。’”郑玄注：“夜鸣求旦之鸟也。”这说明可以用“盍”来喻指“多言”。再考虑到“盍”与“嗑”同音，又就是其偏旁，而“嗑”的基本含义就是“话多”，更可以相信，这个“盍”是多言、饶舌的意思。“簪”与这意思的“盍”连用，一定是“谮”的借字，指说坏话诬陷别人。（《诗·小雅·巷伯》：“彼谮人者，亦已大甚。”）由此可知，“勿疑朋盍簪”是说：不要怀疑交往的朋友会老是说坏话诬陷你。这不是对上一句承接得极好吗？

我还要指出，在帛书中，“朋盍簪”三字作“𠂔甲谗”，按邓球柏先生的训释，也是“亲戚朋友说坏话”的意思。这可说是我对“朋盍簪”的上述释解不误的旁证。

六五：贞疾，恒不死。这才是真正难解的一爻。每到这时，人们就

求助于爻位说、卦变说。朱熹就说：“当豫之时，以柔居尊，沉溺于豫，又乘九四之刚，众不附而处势危，故为‘贞疾’之象。然以其得中，故有为常不死之象。”可惜现在还有人如此说：“全卦的主爻九四是唯一的一个刚爻，六五正好乘凌在它的上面，又在互坎里，坎为疾，位置在上卦正中，故言贞疾。……六五又在上卦震中，震为反生，故言‘恒不死’。”这是把《周易》纯粹看成算卦书了。

讲老实话，我不懂何以在这里写上这样几个字，所以又只能提出一个猜想。整个这一卦，是教诲人决不可以沉溺于玩乐，尽管苦口婆心，但听的人终于不耐烦了，就会觉得是不准他有一点快乐（豫），只能时刻正经八百地做事（贞），于是可能在心里反驳说：这样乐一下也不行，那样乐一下也不行，一点快乐也没有，这不会憋出病来？这就是“贞疾”——因死守“豫道”而得疾（“疾”在古代是特指小病）。这样，“恒不死”就是教诲者的回答：生这样的病是决不会死人的！这当然是为了缓和气氛而故作幽默，但从论述的内容看，这里来个转折，说明教人不可沉溺于快乐并非主张人不能有任何轻松的时候，又是必要的，所以这个“幽默的对话”其实只是行文的方式，即一种修辞手法。这个“恒”若读héng，为“恒久、固定不变”义，若读géng，则为“遍及”义。依这理解，这句爻辞放在这里还是很恰当的，既与全卦主旨相合，又承接了上文，引出了下文。它后面自然不必赘上吉凶之类的话。

上六：冥豫，成有渝，无咎。这是讲完了主题以后，觉得意犹未尽，就承接上面听者由于“逆反心理”说出的“贞疾”，又来一句有助于双方下台的幽默。“冥”的本义是指昏暗，由此引申出睡眠、迷糊、愚昧等意思，故而今天还有“冥顽不灵”的说法。所以“冥豫”是指由于智力低下，分不出是非善恶，在大祸临头之时还感觉不到危险，仍然只会傻乎乎地乐着的那种人的“豫”。这状态如果不是生理上的残疾使然，自然不会持续很久，“豫”者终于会觉悟、改变的。提出“贞疾”的人——注意：《周易》教诲的对象主要是侯王、君主——更决不愿总处于这种状态，享受这种“豫”。因此才接下说“成有渝”。“成”在这里相当于“必定”，（《国语·吴语》：“夫一人善射，百夫决拾，胜未可成也。”韦昭注：



“成犹必也。”)“渝”是改变义。由于糊涂、愚昧而贪图安逸一阵子,又很快改过来了,自然不必再加责难,所以评断说:“无咎。”

通观六条爻辞,可知本卦是教诲已经有了享乐资源的人如何正确对待享乐,也即怎样对待自己。这与谦卦是教诲已经有了骄傲资本的人如何正确对待他人,恰成对照。

对于本卦的六条爻辞,我没有对流行注释作很多的辨析,下面照抄一个注本的译文,供读者参考,并同我的解说比较一下,以见优劣。只依次抄下爻辞译文,略去爻题:

“沉溺于欢乐自鸣得意,有凶险。”

“耿介如石,不等候一天终竟(就悟知欢乐必须适中的道理),守持正固可获吉祥。”

“媚眼悦上寻求欢乐,必致悔恨;要是悔悟太迟必将又生悔恨。”

“人们依赖他获得欢乐,大有所得,刚直不疑,友朋像头发括束于簪子一样聚合相从。”

“守持正固防备疾病,必将长久康健不致灭亡。”

“已形成昏迷纵乐的恶果,及早改正则无危害。”

十七、随䷐(震下兑上)

论改变旧观念



(卦辞)元亨，利贞，无咎。

(爻辞)初九：官有渝，贞吉，出门交有功。

六二：系小子，失丈夫。

六三：系丈夫，失小子。随有求得，利居贞。

九四：随有获，贞凶。有孚在，道以明，何咎。

九五：孚于嘉，吉。

上六：拘系之，乃从维之，王用亨于西山。

本卦卦名和卦、爻辞中的“随”字在帛书本都作“隋”。《说文》：“隋，裂肉也。”邓球柏先生认为“隋”是指残余的祭品，据此，他把此卦解说成主要是叙述古代祭祀典礼上发生的事情，并无多少教诲内容。我以为情况不是如此，故仍按通行本的文字作解，认定帛书本的“隋”为“随”的借字——“随”的随从义确由“隋”的裂肉义引申而来，按林政华先生的说法是：“肉裂不止于一处，此处崩裂，彼处也随之崩裂，所以引申有‘跟从’之义。”

元亨，利贞，无咎。

这条卦辞的前四字与乾卦卦辞全同，“无咎”更好懂，故不必解释了，但想说一点：历来的《周易》注家都把卦名的含义，或者卦的形状——卦画，作为他们注释卦辞的大语境或根据，这样作出的解说，有时看来很有意思。例如，程颐认定了“随”的含义是“随顺”，就对这卦辞作这样的解释：“随之道，可以致大亨也。君子之道，为众所随与己随于人，及临事择所随，皆随也。随得其道，则可以致大亨也。凡人



君之从善，臣下之奉命，学者之徙义，临事而从长，皆随也。随之道，利在于贞正。随得其正，然后能大亨而‘无咎’。失其正则有咎矣，岂能亨乎？”李光地则以卦的外形——卦画作解，认为此卦上下经卦和六爻的位置体现了“贵下贱，以多问于寡，乃尧舜所谓舍己从人者，其义最大，故其辞曰‘元亨’。又曰‘利贞无咎’者，明所随必得其中，所以终元亨之义也”。他还由此得出结论：“然则卦义所主，在以己随人，至于物来随己，则其效也。若以物所随为卦名之本义，则非矣。”就是说：卦名“随”的含义是指自己随顺别人，不是别人随顺自己，如果别人随顺自己了，那只是自己随从别人的结果、效用。这与程颐将“随”界定为三种情况有所区别了。

初九：官有渝，贞吉，出门交有功。这头一爻是本卦的点题之句，头一句等于给出了卦名“随”的定义。“官”有职责、执掌、管理等义，若指主体——人本身，就是“官员”，这里是用以指称人心，就相当于今天说的“思想、观念”或“行为取向”了。自然，必局限于当时为官当政者的政治思想和伦理观念。“渝”就是上卦最后一爻“成有渝”的“渝”。所以“官有渝”直接是说思想观念变了，言外之意则是关心的对象有所转移，处理的方式会有改变，跟从的人物将会不同，等等。这不就是“随”吗？对人而言，“随”正是意味着不固执定见而因人、因事、因时见机行事。但这不是说可以不讲原则，不要有是非观念，而仅在教你不要因循守旧，思想保守。所以立即提出警告：“贞吉”——还是要坚持原则走正道，事才有好效用，人才有好结果。

后一句“出门交有功”，比较难解。有人释“交”为“交往”，认“有功”为有收获，还说“门”是特指宫门，故而译作“走出宫门，广交天下人则有收获”。也有人把“出门”理解为“一出门就……”于是，翻译为“只要一开始行动就会有成绩”。两种理解都与上句没有联系，事理上也说不过去。孔颖达说：“所随不以其私，见善则往随之，以此出门，交获其功。”这才与上文定义的“随”的意思挂上钩了，只是也错解了“门”字。我以为，这“门”乃是同人卦初九爻辞“同人于门”的“门”，指“家族”，“出门”是说考虑问题不局限于家族的利益，也就是要把眼光

放大一点,如孔颖达所说,“所随不以私,见善则往随之”。“交”在这里是由“俱”义引申出的“必”义,(《书·禹贡》:“庶土交正。”孔传:“交,俱也。”)所以这一句是承接“贞吉”,说:办事只要不只顾狭隘的家族利益,就必(俱)能取得成功。

六二:系小子,失丈夫。这肯定是比喻,具体含义是什么,只有放到语境中才能体会得到。考虑到这是在对侯王、君主说话,教他们如何改变观念,与时俱进,又将“小子”和“丈夫”对言,故认为前者是比喻无权无势的百姓,后者是指治理百姓的人,即统治集团内部的人,我以为是最可取的理解。因此,这条爻辞当是说:观念变了,按新的理念办事,就可能心系百姓,重视、强调他们的利益,而相对地偏离甚至放弃统治者的某些利益。

由于总是对各条爻辞孤立地作解,又以为每一条都是针对所系的那一爻说的,所以遇到像这一条这样的没有叙事之辞而仅有断语的爻辞,历来的注家就只好不作义理的解说,专从爻象爻位上作说明。例如对这一条,连朱熹都只会说:“初阳在下而近,五阳正应而远,二阴柔不能自守,以须正应,故其象如此,凶吝可知,不假言矣。”程颐也只会说:“初阳在下,小子也;五正应在上,丈夫也。而若志系何物,则失九五之正应,则失丈夫也。‘系小子’而‘失丈夫’,舍正应而从不正,其咎大矣。”这哪里是解读经典著作!遗憾的是今天许多注家还仍然抱着这种解经方法不放。

六三:系丈夫,失小子。随有求得,利居贞。头两句和上一爻正相反对,意思自明。第三句不好讲,有注家认为应这样断句:“随有求,得。”翻译为:“追逐而有要求,必然有好结果。”这与上文几乎没有联系,显然不可取。陈、赵二先生则说:“据上下文‘有功’、‘有获’、‘有孚’,则此‘随有求得’当即‘随求有得’。‘随’,追逐,追求。‘随求’是前二‘系’字的换言,追逐、拘系是一回事。‘有得’,谓或‘系小子’或‘系丈夫’。”所以他们的译文是:“追求有所得。”这似乎说得有理,但上文明明是说有得(系)有失,又没有说哪个为大,怎么能够只是承接“有所得”呢?因此,我只好另求新解:就因为前面只说“系”与“失”(实为



“得”与“失”),又未说得失哪个大,而“随”的目的当然是得大失小,即总的来说要有所得,所以这一句必是针对上一爻和这一爻说的两个未作大小比较的“系(得)”与“失”,作一个评论式的表态,意思是:“随”(即改变观念,按新理念行事)毕竟还是为了有所得。这个“有”相当于“于”,“在于”的意思,“求得”即希求有所得。那么,对上面两种对立的“系”与“失”,究竟该取哪一个呢?下一句“利居贞”就是指出解决这问题的一般原则:宜于“居贞”,换言之,哪一个居于(体现了)常理正道(贞)就按哪一个办。可以说,《周易》作者在这里是既坚持了辩证法,又反对了折中主义,他十分明白:无论采取哪种方法,都总是有得有失的,但也决不会总是得失相等,所以还是应该也必须有所取舍。

九四:随有获,贞凶。有孚在,道以明,何咎。对这一爻的前两句,高亨先生说:“随,逐也。逐而有获,不得云贞凶。”据此,他怀疑“获”字有误。这可说是大学者犯了个小错误。“获”本是中性词,得到好处可以说“有获”,得到坏处,例如别人的指责、批评,也可以叫“有获”,不过这时“获”被注释为“遭受”,并引申为“被辱”。《国语·晋语五》:“范五子退自朝,曰:燮乎,吾闻之,干人之怒,必获毒也。”这“获”就是遭受义。《史记·屈原贾生列传》:“濯淖汙泥之中,蝉脱于浊秽,以浮游尘埃之外,不获世之滋垢,皜然泥而不滓者也。”王念孙说:“获者,辱也。言不为滋垢所辱也。”所以“随有获”是说:按新观念行事,可能受到别人的非议、指责、反抗。这说得十分实在,不“随”的人,思想僵化的人,哪会不挑剔、责难倡导新思想的人的行事?他们经常使用的骂语就是“数典忘祖”之类的话,想以此让改革派蒙羞。古今都如此。“随有获”是这意思,后接“贞凶”就完全对了,改革派面对顽固分子的刁难、阻挠,怎会不感到坚持搞下去会有“凶”,又怎能不提高警惕?从末后说“何咎”看,这一爻带有驳斥、辩护的性质,这证明对前两句作这种理解是正确的。那么该怎么办呢?接下三句就是为改革者——“随”者鼓气,向顽固派进行反击,说:你们心怀诚信,因此方向明确,方法对头,何错之有?“道以明”,帛书作“道已明”,“以”、“已”相通,取“以”,“道以明”就是“道以(因)之明”的省略,是说:就因为心怀诚信,所以选择

的道路和采取的措施都是光明磊落而且正确的；如果作“已”，“已经”义，则前句是交代“道已明”的原因，意思也一样。

对于本爻的后三句，有人句读为：“有孚。在道以明，何咎。”翻译为：“心怀诚信，处正道能明，又有什么咎害？”另有注家断为：“有孚在道，以明，何咎！”译文是：“只要心怀诚信，合乎正道，立身光明磊落，又有什么咎害呢！”我不作分析了，只提供给读者参考，比较。

最后说明一点：所有注家都把首句的“有获”理解为“有所收获”，只是绕着弯子解释“贞凶”，以求避免高亨先生指出的矛盾，但他们的解说并不能成立，所以在这问题上，高先生其实更加实在一些，就是说，他不强作解说而转取“破字求解”法。

九五：孚于嘉，吉。这明显是对上一爻的“有孚在”再作肯定和补充。“有孚”的具体内容就是初爻说的“出门”——所随不以私，唯善是从。顽固派的指责，可以归结为“你们是借改革（随）之名，行为家族谋取私利之实”，故上一爻后三句的驳斥乃重在申明“有孚”，只是把“道明”这个“有孚”所导致的和所保证的结果提出来作为反驳的直接论据。由于在那里没来得及对“有孚”本身的内容作明确交代，所以又特别指明一下。这“孚于嘉”，有人译为“诚受到嘉许”，或“广施诚信给嘉美者”，也有人解释说：“‘嘉’，庆也……在此指喜庆的典礼，如行赏宽刑，大赦天下等。”于是翻译为“在喜庆典礼中有好兆头”。这完全是误解、误译。马恒君先生说：“‘孚于嘉’是说其道嘉美，又对嘉美之道心存诚信。”这才理解对了。这自是教诲“随”者应该“孚于嘉”，但接上文说下来，又是以他们的口气在向指责者们申辩说：我们坚信我们从事的是美好的事业。“嘉”即是“美”、“善”。《诗·豳风·东山》：“其新孔嘉，其旧如之何。”“孔嘉”就是非常美或十分善的意思，但在这里是用作名词，指美好的、给人带来幸福的事业。这个“于”相当于“对于”。对美好的事业怀着诚信，自然是“吉”。

上六：拘系之，乃从维之，王用亨于西山。这是与初爻的“有渝”相呼应，并用以结束全文了。“拘系”只能是拘守、捆住的意思。后句的“维”字，一般都认为是“拘系”的同义辞，但在帛书中，此字作“离”，这



里明显是动词,所以一定是借为“觶”。“觶”本是指一种解纽结的工具,这里当是“解开”义,是“维”的反义词了。究竟该作“觶”,还是该作“维”?从这一句头上的“乃从”看,该作“觶”。“乃”可以表示时间,相当于“然后”。“从”作为“跟从”的“从”,也可以表示时间在后。所以“乃从”相当于“后来又”,承“拘系之”说下来,“乃从觶之”就是“后来又解开”的意思。因此,从人的思想和思想指导的办事原则看,前两句是说:先固守某个观念和做法,后来又放弃它改从新的观念和做法。这不是复述初爻说的“官有渝”的意思吗?只是这里不再是教诲“要这样”,而是把这作为事物发展的客观规律来陈述了。所以接下说“王用亨于西山”。这个“亨”同“享”,指进行祭祀活动。周朝天子每当改变旧的政策或出台重大举措,即有所革新(“渝”)时,必先在西山(即岐山,在周朝京都的西边)举行祭祀,向天帝、神灵和祖先,说明原委,请求理解并给予恩准和帮助。“用”在这里和大有卦第三爻“公用亨于天子”中的“用”字同义,也相当于“因此”,所以这一句应该这样翻译:就因为有这样一条规律,所以周天子才每隔一定时间就要到西山举行祭祀,请求上天允许和保佑他推行新政。

我对这条爻辞的上述解说又是“空前”的,为使读者有所比较,也抄三个注家的译文如下:

①“扣住拴起来,又捆起来,大王祭享于西山。”

②“拘禁强令附从,这才顺服相随,再用绳索拴紧,君王兴师讨逆,在西山设祭。”

③“最初拘执系缚,后来又将其解开,君王可以祭祀西山祈告天下太平了。”

统观六条爻辞,可知本卦主旨乃是论述要与时俱进,因应新形势,改变旧观念,不顾反对势力的阻挠,及时调整政策。这里需要权衡得失,而关键在于“有孚”,居心纯正。因此,对“小子”和“丈夫”作我讲的那种理解,是正确的,因为调整政策,从根本上说,就是调整人们之间的利益关系,在当时,则是变动一下被统治者(小子)和统治者(丈夫)之间的分配比例。这实际上是统治者向人民作某种让步,故统治

集团中必有人反对,但着眼点又在统治者的根本的、长远的利益,所以本卦教诲的是统治者中的具有远见的开明人士的观点。《周易》作者正是这样的开明人士。惟其如此,《周易》才成了当时的政治教科书。

本卦教诲的是统治者中的具有远见的开明人士的观点。《周易》作者正是这样的开明人士。惟其如此,《周易》才成了当时的政治教科书。

十八、蛊䷑(巽下艮上)

论继承和发展先辈的事业



(卦辞)元亨,利涉大川。先甲三日,后甲三日。

(彖辞)初六:干父之蛊,有子考无咎,厉,终吉。

九二:干母之蛊,不可贞。

九三:干父之蛊,小有悔,无大咎。

六四:裕父之蛊,往见吝。

六五:干父之蛊,用誉。

上九:不事王侯,高尚其事。

本卦与帛书本的文字存在较大的差异,特别是有几个关键字的意义正好相反,因之对全卦主旨可以有完全不同的理解。

一是卦名“蛊”字,在帛书本作“箇”,据说是指占筮时用的一种工具,即策的记数单位,或用来在地上记爻画卦的竹竿。不管取哪一义,与“蛊”的意思是毫不相干了,即决不可能代替“蛊”字来象征蛊害、蛊乱、蛊惑甚或淫乱之事。这里用音同通假来解释也很难,因为按传统的观点,卦名的意义至关重要,抄写者不会随便借用一个同音字来替代卦名的。

二是在四条爻辞中都出现并且真正体现着本卦主旨的“干(幹)”字,在帛书中作“榦”。“榦”在字书中查不到了,很可能是“榦”字之误。“榦”是与树枝相对,指树的主干,用作动词,最可能是去掉物的枝节部分,只留下主体的意思,由于四个“榦”都是以“箇”作宾语,如果认定“箇”是竹竿,这理解就更合理了。因此,爻辞中说的“榦父(母)之箇”,该是替父亲(母亲)修整占筮所用的竹竿的意思(有“男覿女巫”

之说，足见在最初，男女都可以从事占筮活动，甚至也可能有女筮官的），抽象喻义只可能是帮父（母）亲或长辈的忙，通行本的“干父（母）之蛊”，一般解释为匡正父（母）留下的弊乱，意思与此恰好相反了。

三是初爻中的“考”字，帛书中作“巧”。“考”与“巧”古音相同，故可相通，但只是“巧”假作“考”，没有“考”假作“巧”的。（《书·金縢》：“予仁若巧。”《史记·鲁周公世家》作“若考”）与“榦筮”联系起来看，认为“有子巧”是说儿子聪明手巧，帮助父母“榦筮”榦得很好，就十分圆通，将“巧”改作“考”，就很难讲通了，甚至会引出矛盾。例如有人说这个“考”通“孝”，按此说，儿子来匡正父亲留下的弊政，就是孝顺的表现了，让《周易》作者说出这样的意思来，实在是拔高了他。也有人认为“有子考无咎”五字应断句为“有子，考无咎”，“考”为“父亲”，故这是说：有儿子出来匡正父亲留下的错误，父亲就“无咎”了。按此解，《周易》作者岂不是在向做坏事的父亲说：你尽管做你的坏事吧，让你的儿子来改正就是了，你是不会受到责难的。这就又贬损了《周易》。

四是第四爻的“裕”字，帛书作“浴”。“裕父之蛊”显是说对父辈留下的弊政抱宽容态度，甚或还增大其弊病。（“裕”是宽容义，又有“扩大”义）“浴父之筮”则是说把父亲使用的筮即占筮竹竿放在水里洗干净，这顶多可以抽象为协助父亲占筮，喻指谋划事业。这两个意思也是互相对立的。

总之，本卦主旨，按通行本的文字确应理解为“匡正父母淫乱之事”，或“救正父辈养成的弊政”，反正是拯救弊端、整治乱世；按帛书本，则只可以说是要求协助父辈谋划事业、争取作一个好的接班人，两种理解是正相反对的——按邓球柏先生依帛书作的解说，则此卦不过是讲向父亲学习，继承父亲占筮画卦的事业。

我倾向于帛书本，理由有三。一、帛书本是迄今发现的最古老的又很完全的《周易》版本，它接近《周易》原本的可能性理应较大。二、通行本的有些卦，我们确实有理由说，是经过后人的加工和修订的，渗透了后人的价值观和需要，就本卦而言，上面的比较表明，其加工修订，或者说有意篡改的痕迹，甚为明显。三、蛊卦是随卦的综卦，



随卦的主旨是讲“随”，亦即“官有渝”，从综卦论述的内容往往具有对立关系来看，蛊卦就很可能是讲“不渝”，也就是讲继承问题了，而依帛书本的文字，特别是按邓球柏先生的解说，“箇卦”恰是讲继承父辈事业，争取做到“不渝”。

因此，对于这一卦，我不逐条进行解说了，上面的比较又已对它的难点作了说明，就只补说以下几点：

1. “蛊”字，《说文》的解释是：“蛊，腹中虫也。《春秋》传曰：‘皿虫为蛊’。晦淫之所生也。梟桀死之鬼亦为蛊。”但也有人说是指古代人工培养的一种毒虫，《周礼·秋官·庶氏》：“庶氏掌除毒蛊。”）更有人说就是指蛀虫（《左传·昭公元年》：“于文皿虫为蛊，穀之飞亦为蛊。”）。秦以后文献中的“蛊”字则多用作动词了。据此，按通行本，本卦第一、三、五爻讲的“干父之蛊”，很可能是改正父亲也即上一代执政者留下的弊政的意思，因为这是在向侯王、君主说话。干（“幹”）的原义是指筑墙用的夹板，其作用是保证墙壁正直不歪，所以用作使动用法的动词就有了“匡正”义，从而“蛊”必是指“不正的东西”，即弊政——国家政治上的不正之风、弊病。有注家认为是指宫中的淫乱之事，这并非没有根据，但从“父之蛊”和“母之蛊”分开说看，我以为“父之蛊”是指前代留下的弊政，而不是“父亲的淫乱之事”，因为在男权时代，对君王的淫乱大概不会称为“蛊”，儿子继位之后也不必去、甚或不能去“干”的。“母之蛊”则可能是泛指后宫中的淫乱之事，一则当时妇女极少参政，政治弊端不好说是“母之蛊”，二则后宫的淫乱之事在当时也被认为是丑闻，不但可以称为“蛊”，新王继位后也是需要“干”一下的。从第二爻说“干母之蛊，不可贞”看，说“蛊”是指淫乱之事，也比较好理解——去治理淫乱之事，怎么好过分认真，要求得十分严格呢！从第四爻说“裕父之蛊，往见吝”看，以上理解更显得合理。这个“往”是“往后”的意思，对父辈留下的弊政采取宽容甚或变本加厉的态度，即使能得“坚持孝道”的赞誉，也只是一时，日后必会受人指责而蒙受羞辱的——“见吝”的“见”同于“见笑”、“见谅”的“见”，“吝”应是“羞耻”的意思，并且是用作动词，“往见吝”正是和隐含的

“暂时得称赞”相对待。

2. 第五爻说“干父之蛊，用誉”，是针对前一爻“裕父之蛊，往见吝”而言，故“用誉”是“因此会得到荣誉”的意思，“用”在这里是用来引出前句所说事情的结果，相当于“因而”、“于是”。（《楚辞·离骚》：“不顾难以图后分，五子用失乎家庭。”）有注家将“用誉”翻译为“用荣誉把大业继承下来”，是错误的。

3. 最末一爻说“不事王侯，高尚其事”，我以为是对“干父之蛊”作评价，并以此结束全文。“事”有“侍奉”义，叫人“侍奉”谁，自然要求他对被侍奉者惟命是从，不能有所背离。现在要“干父之蛊”，乃意味着对父亲意志的背离，父是王侯，所以说“不事王侯”。但既然干的只是他的“蛊”，就意味着要同时继承、发扬他的事业之本质的主流的方面，使之更加显得高尚，永远长存下去。这就是“高尚其事”了。“高”和“尚”在这里都是用作使动用法的动词；“高”是“使……显得崇高、高尚”的意思，“尚”是“使……长久存在”的意思。（“尚”有“久远”义，《吕氏春秋·古乐》：“故乐之所由来者尚矣，非独为一世所造也。”）因此，这句爻辞应这样翻译：这似乎是要背离前辈王侯，但实际上是使他的事业更其高尚、更加久远。我所见到的译文大多是这样的：“不从事王侯的事业，说明上九的高尚志向值得效法。”“不干王侯的事情，还自认为这样是高尚。”“不去侍奉王侯，把自己的行为看得很高尚。”这些意思哪能同上文接得上！

4. 卦辞前两句可说只是占断辞，不必理睬，后两句“先甲三日，后甲三日”，应作何理解，各家说法不一，我也讲不出新意，只好把我认为比较可取的一种解释，即黄、张二先生的说法提供给读者：“甲，‘天干’数之首……寓有‘终而复始’的含义，故取‘甲日’作为‘转化’弊乱、重为治理的象征……这两句言先后‘甲’三日，语多省略，大意指预先深虑‘治蛊’前的事状，详为辨析，引为鉴戒；再推求‘治蛊’后必将出现的事态，制定措施，谨慎治理：这样，才能根治蛊乱，获得‘元亨’的前景。”



十九、临䷒(兑下坤上)

论治民之道



(卦辞)元亨,利贞,至于八月有凶。

(爻辞)初九:咸临,贞吉。

九二:咸临,吉,无不利。

六三:甘临,无攸利,既忧之,无咎。

六四:至临,无咎。

六五:知临,大君之宜,吉。

上六:敦临,吉无咎。

在帛书本,本卦所有“临”字都作“林”。临、林倒是同音,但第一、二爻中的两个“咸”字,在帛书中都作“禁”,“禁林”和“咸临”是怎么解释也难得相通的,因此也就使得按帛书本所作的解说,和按通行本作的解说,简直毫不相涉了。这里谈不上哪个版本为优的问题,只是说明,在《周易》传抄过程中一定发生过重大的“修订”——无意的或有意的。按通行本,本卦主旨明确,意思完整,又十分切合《周易》作为向侯王、君主的“进言集录”的性质,所以我只按通行本作解了。

元亨,利贞,至于八月有凶。

前四字在乾卦、随卦中都见过,不必说了。“至于八月有凶”一句,纯从文字分析,显是对前文“元亨,利贞”的限制:“利贞”仅到七月底止,进入八月,即使坚守正道也难得顺利,必将出现凶险局面了。为什么这么说?只能这样推测:“元亨”和“利贞”都是说的人事,“八月有凶”是说的天灾;人事上的正确、努力只是有助于减少天灾造成的损失,但不能完全预防、制止天灾,而根据长期的经验,每年到了八月,

天灾是必然会来的。事实情况恐怕就是如此,有人说,我国降水时间主要集中在七八月,这里讲的“有凶”,必是指的洪涝灾害。也有人说,据《礼记·玉藻》“至于八月,不雨,君不举”和《孟子》中有“七八月之间旱”的记载,应是指的旱灾。我以为,这争论对于解读本卦辞没有多大意义,只须确认所谓的“有凶”是预告天灾就行了。可想而知,对这后一句,必有人用变卦说作解,或者简单地断言这是占筮之辞,不必问它的道理。

初九:咸临,贞吉。通观本卦六条爻辞,每爻中的“临”都应是“治理”的意思,并且是特指“治民”。“临”的本义是从高处监视下方,((《诗·大雅·大明》:“上帝临女,无贰尔心。”)由此引申出统治、治理的义项,((《书·大禹谟》:“临下以简,御众以宽。”)很合思维的逻辑,更合统治者的心理。本卦中的“临”是“临民”、“治民”义,我以为是十分明白的,可有人为了应用爻位、爻象说来解说爻辞的需要,竟将这个“临”解释为“来临”了。

第一、二爻都是说“咸临”,解说第二爻时,高亨先生说:“《周易》通例,一卦之筮辞,其文有相同者,其旨趣必异,如谦六二云:‘鸣谦,贞吉。’上六云:‘鸣谦,利用行师征邑国。’……而本卦初九云:‘咸临,贞吉。’九二云:‘咸临,吉,无不利。’旨趣不殊。知二咸字必有一讹也。疑此爻咸当作威,形近而讹。”我以为这说得极为中肯,只是高先生的结论作错了:不是“此爻”的“咸”当作“威”,应是“初爻”的“咸”当作“威”。分析一下全部六条爻辞就会发现,它们依次分为三组,一、二爻,三、四爻,五、六爻各为一组,同一组中两爻的内容都是反对关系,而且都是把作者不鼓励、不提倡的“临民态度”放在前一爻讲,把他推荐、教诲的态度放在后一爻讲。据此,我认定这初爻是说“威临,贞吉”,这个“威”不是“威严”、“威风”的“威”,而是刑罚的意思。《书·洪范》:“惟辟(作者按:‘辟’指天子、国君)作福,惟辟作威,惟辟玉食。”孙星衍疏引郑玄曰:“作威,专刑罚也。”所以“威临”乃是说以刑罚治民。任何时候的统治都是以刑罚为主要依凭,《周易》时代的统治者更是如此,《周易》作者当然不会劝诫统治者放弃刑法,所以他对“威临”



的评价是：“贞吉”——如能依循“刑治”的正理施治，还是好的。“贞吉”暗示了“不贞，凶”，足见《周易》作者并不一般地主张“威临”，不是在教诲侯王、君主要厉行“威临”。

九二：咸临，吉，无不利。这个“咸”是和“威”相对，故应是和洽、诚恳的意思，可看作“诚(xián)”的借字。（《书·无逸》：“自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和万民。”俞樾《古书疑义举例》：“咸，读为诚。”）“诚”在《尚书》中颇为常见，如《召诰》中有“其丕能诚于小民”，《大禹谟》中有“至诚感人，矧兹有苗”。前为“和洽”义，后为“诚恳”义。因此，“咸临”是说以温和诚恳的方式治理人民。在《周易》作者看来，这样施治的效果比“威临”更好，根本不存在“贞不贞”的问题，即这样施治本身就是正道公理，就是“贞”。所以直说“吉”，而不是“贞吉”。后面加一句“无不利”，明显是针对统治者只懂得用刑治即压服人民的方法进行统治，不懂“咸临”的作用，因而担心“咸临”将会使人民不服他的统治，而追加的一句强调性的话，等于说：决不会导致任何不好的结果。

本卦开头的这两条爻辞，使我不由得想起孔子的一段名言：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）孔子的意思是：靠用行政手段和刑罚来治理人民，只会让人民因为害怕受罚而不去触犯刑律，却不会让人民因为懂得了应该如何行事的道理而产生羞耻之心，从而自觉地遵纪守法；若是用

究竟是孔子在发挥《周易》的思想，还是《周易》作者按孔子的说法来编写爻辞，这就是有待研究的另一个问题了。

道德和礼制来教育、治理人民，人民就会因为懂得道理而产生耻辱之心，从而自觉地按国家的规定行动了。这不就是讲“威临”和“咸临”的区别和利弊吗？究竟是孔子在发挥《周易》的思想，还是《周易》作者按孔子的说法来编写爻辞，这就是有待研究的另一个问题了。

对于本卦第一、二爻中的两个“咸”字，多数注家都因袭王弼的注释：“咸，感也。”所以多将“咸临”翻译为“以感召来领导”，或“感应于尊者而施行监临”，对于两个“咸临”为什么得到了并不全同的评价，就只好求助于爻位说了。

六三：甘临，无攸利，既忧之，无咎。“甘”本来只是特指舌头尝到

的美味，与“苦”相对，如果用以指谓语言给人的感受，那就是“动听”义了。《左传·昭公十一年》：“今币重而言甘，诱我也。”其中的“甘”字就是“好听，能打动人”的意思。我以为这条爻辞中的“甘”字就是在这意义上使用，“甘临”直接是说以迎合人民、说起来很动听的方式治理人民，言外之意则是说，制定的政策不过虚有其辞，难于贯彻执行，采取的举措华而不实，不能带给人民实惠，多是我们今天说的“形象工程”、“政绩工程”。这样施治自然收不到民心，对统治者没有真正的好处，即“无攸利”。“既忧之”是承接这意思说：后来明白到了这一点，开始为此感到忧虑。“既”可表示时间，相当于“后来”。（《左传·隐公元年》：“遂置姜氏于城颍，而誓之曰：‘不及黄泉，无相见也。’既而悔之。”）“之”是指代前述治民之法——“甘临”可能达到的结果。忧虑意味着认识的提高和有改正错误的愿望，故接下又说“无咎”。所以后两句应这样翻译：如果随后就为此感到忧虑，表示希望有所补救，也不会受到责难。我以为，对这一爻作以上理解是最为合适的，可有本书的译文竟是这样的：“甘美地对待来临，无所利。能为处境忧虑，不会有咎害。”

六四：至临，无咎。“甘临”是施政上的华而不实，与之相反的该是实而不华。据此可以肯定，高亨先生怀疑这个“至”“当读为质”，又疑得非常高明，但他说：“至临者即质临，谓以诚信临民也”，却又说得不够准确。以诚信临民，在第二爻“咸临（诚临）”已经讲过了，这里不必重复。“质”确有“诚信”义，但与“华而不实”的意思相对而言，应取它的“朴实”、“质朴”义。《韩非子·解老》中说：“夫君子取情而去貌，好质而恶饰。”可见“质”正与“饰”，也就是有意的华而不实正相对。因此，“至临”就是踏踏实实地、不图虚名讲求实效地为政施治，也即治民。这用我们今天的话说，就是给老百姓办实事。这样自然能够真得民心。当然，在《周易》作者那里，人民满意并不是终极目的，得民心不过是巩固统治者江山的最佳手段，他只是向侯王、君主教诲这个目的与手段的正确关系，以及只有给人民办实事才能得民心这个朴实的真理。对于“至临”，亦即“质临”的评价为什么仅是“无咎”，而不是



“吉”？这明显是因为本爻是针对“甘临”的缺点而说的，是教诲侯王、君主要改“甘临”为“质临”，而《周易》作者又深知他们之所以取“甘临”而舍“质临”，乃因他们对于实行“质临”心存疑虑，担心别人将会看不到他们的政绩而加以责难。因此讲了“质临”之后，需要交代和强调的不是“吉”，而是“无咎”——重要的是去掉他们的心病。在这些小地方多加琢磨、体会，更可以看出《周易》作者思维的缜密性和叙述的逻辑性。

六五：知临，大君之宜，吉。这个“知”通“智”，在《周易》时代，“智”一般都写作“知”。“智”在当时常带贬义，在《老子》中更是如此，还有“以知治邦，邦之贼也”（第六十五章）的说法。从这一爻的“知临”是与下一爻的“敦临”相对而言看，这个“知（智）”也应带有贬义。但从后文是“大君之宜，吉”看，又似乎不是在贬义上使用这个字。考虑了这些之后，我认定：后面的“大君之宜”给这个“知临”作了个界定。“宜”就是“适宜、合适的事”。《礼记·月令》：“天下乃与公卿大夫共飭国典，论时令，以待来岁之宜。”“大君”在《周易》中共二见，我以为是指天子，或者圣明君主。（“大”可仅代表敬意，如“大人”、“大名”、“大作”）所以这句爻辞的字面意思是说：“知临，这是天子（或圣明君主）才适宜于实施的治民方式，当然吉。”但《周易》教诲的对象并非天子，也不限于圣明君主，而是普通的侯王、君主，因此它这样说又是在暗示，以大智大慧君临臣下百姓和为政施治，固然吉祥，但这只有天子或圣君才能做到，一般的侯王、君主，他的“知临”很可能只是讲究一点谋略，甚至沦为耍小聪明或玩弄心计，那是不会有好结果的。因此，它才可以在下面转而谈论“敦临”。有个《周易》注本将这一爻径直翻译为“聪慧明智地监临众人，大人君主应当这样，吉祥”，说明注释者没有领会到这些细微之处，因而也不能看出。下一爻说“敦临”，实际上乃是针对这一爻的“知临”而发，是教诲侯王、君主：你如果不以圣君自居，就还是老老实实在地实行“敦临”吧。

上六：敦临，吉无咎。“敦”有“勤劳”、“厚道”、“诚恳”等义，可说是这些品质的综合统一，因而正是和玩弄心计所体现的品质相反对。

所以“敦临”说白了，就是勤劳执政，老实、诚恳、厚道地对待人民。反过来说，就是为政施治中不贪图安逸，不玩弄权术，不阳奉阴违。这样治民，自然效果好（“吉”），即使未显露出大智大慧来，也不会受到责难的（“无咎”）。



二十、观䷓(坤下巽上)

论侯王君主应如何看待自己



(卦辞)盥而不荐,有孚颙若。

(爻辞)初六:童观,小人无咎,君子吝。

六二:闚观,利女贞。

六三:观我生,进退。

六四:观国之光,利用宾于王。

九五:观我生,君子无咎。

上九:观其生,君子无咎。

从爻辞中的六个“观”字看,本卦卦名“观”是从“细看”抽象、引申出来的“认识”的意思。有人从此卦是临卦的覆卦出发,说“临”是从上向下监视,所以这个“观”就是特指从下向上看,即“观仰”;“临”卦是讲以己观人,观卦则是讲己之反观内视。这都没有根据。“观”,按《说文》的解释是“谛视”,也就是仔细看,并无“仰视”之义,而且,要看得仔细,一般正是要求“俯视”,而非“仰视”。爻辞中的六个“观”,更没有一个意味着“仰观”的。因此,有人释本卦的“观”时满足于引孔颖达说:“观者,王者道德之美而可观者也。”或朱熹说:“观者,有以示人,而为人所仰者也。”是完全错误的,仅说明论者颇有一种崇拜前人的心理,以为自己的观点符合先前名家的说法,就必定是正确而无可辩驳的了。

盥而不荐,有孚颙若。

“盥”就是洗手,和“荐”连说,就是特指举行祭祀典礼之前的洁身行为——古人对祭祀活动十分虔诚,在典礼过程中不但要求衣着整

洁,严格按礼的规定行动,手捧祭品向上天、神灵、祖先进献之前,当然要先将手洗干净,甚至典礼中还有主祭人洗手这一项程序。“荐”就是祭品(后来的“推荐”一词,就是从“荐”的祭品义引申而来),在这里是用作动词,“进献祭品”的意思。“盥而不荐”的字面意思是:只洗手洁身,并不进献祭品。究竟要说明什么呢?那就要结合后面一句来体认了。

“有孚”在这里仍然是有诚信的意思。“颙”本是指动物的头很大,据此引申为“大”义。(《诗·小雅·六月》:“四牡修广,其大有颙。”毛传:“颙,大貌。”)因此,承前句读下来,“有孚颙若”是说:“这已大有诚信在。”(“若”相当于“然”)这明显是对前一句作的说明。原来,《周易》作者对于祭祀活动抱有和孔子同样的看法,孔子说过:“礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚。”还说过:“吾不与祭,如不祭。”(《论语·八佾》)这说明他对于典礼活动,包括祭祀仪式,重视的是参加者的心理情感,而不是排场的大小和祭品的多少,认为前者才是内容和本质之所在,后者只是属于形式、现象的东西。《周易》作者同样认为,洗手、净身才体现了对于祭祀对象的诚信和敬意,至于祭品,他们并不真地来享用,有无和多少都并无关系。由此可知,这句爻辞的字面意思是:(祭祀时即使)只洗手净身,不进献祭品,也充分表现了(对祭祀对象的)诚信和敬意。如果联系到本卦卦名,又将“观”抽象化为一般意义的“看”,也即“认识”的意思,那么其实际含义就是:看问题要看内容、本质,不要只看到形式、现象。有个注家说,这卦辞的前一句省去了两个“观”字,即应读作“观盥而不观荐”,那是说得不中肯的。至于孔颖达将“颙”解为“严正之貌”,朱熹说是“尊严之貌”,程颐更说:“颙,仰望也”,都让“颙若”和“有孚”成了并列关系,则更是把原文的字面意思都理解错了。

初六:童观,小人无咎,君子吝。“童”即“幼童”,“童观”就是说像小孩子一样看问题。这明显是比喻只看到事情的表面现象,不懂它的内容、本质。这在小孩是不足为怪的,不必加以责备,对于大人,就会影响到他们立身处世和事业前程了。所以后面可以评价说“小人无



咎，大人（成人）吝”。但这里是把“小人”和“君子”对言，故“小人”并非指小孩子。考虑到这是在向侯王、君主说话，所“观”的问题必不是日常生活小事，而是国家政治生活中的大事，可知“小人”乃是指普通百姓，君子则是指为官当政者，甚至是特指君主。这说明在关于认识能力的问题上，《周易》的作者是很轻视人民的。但这是时代的局限性，非《周易》作者个人的缺点，就是说，他这样看待人民，是当时官本位社会存在状况的反映，而从当时文化完全掌握在统治者手中看，并非不符合实际。

看问题要看本质，这是认识问题上的根本之点，所以在第一条爻辞中就加以点明。

六二：闾观，利女贞。“闾”就是从门缝中看，有时还带“偷看”的意思。用“闾”修饰“观”，显是交代这“观”的范围有限，所以观到的仅是对象的某个部分，甚或是很不重要的部分。所以“闾观”是比喻看问题很片面，不懂全局，不能把观到的部分同别的部分联系起来加以考虑。后面说“利女贞”，显示了《周易》作者对妇女的轻视，认为看问题片面，只顾一点，不及其余，正是“妇人之见”的特点。上一爻先说明显可省的“小人无咎”，接下来说“君子吝”，可见其前一句的作用是为了引出后一句。这一爻只说“利女贞”，显是因为承上一爻说下来，更加重要的一句不言自明，就略而不说了。那一句的意思也应是“君子吝”，但“君子”不是同“女”相对而言的，要是说出来，在修辞上很不好，所以将它略去还避免了一个缺点。这又见《周易》是非常讲究修辞的。

先讲看问题要看本质，避免认识的表面性，次讲看问题要全面，避免认识的片面性，这个论说顺序既合事理，又有逻辑性，还表明《周易》作者在认识论方面也颇有真知灼见。可想而知，下面该转向认识的具体对象了。

六三：观我生，进退。本卦爻词中的三个“生”字，我见到的理解至少有四种：（1）一辈子。（2）生当读为“姓”，“姓者，官也”。或以为“姓”指宗族。（3）据朱熹说：“我生，我之所行也。”程颐说：“‘观我生’，我之

所生,谓动作施为出于己者。”将“生”译作“自己的行为”,或“生存途径”等。(4)“生就是生民,也就是百姓。”我以为只有第四种理解是正确的,理由有三:其一,这是在模拟教诲对象——侯王、君主的口气说话,而教诲他们如何看问题,那问题必是有关政权的稳定和国计民生的大问题,对这些问题的解决起决定作用的当然是“生民”的情况,包括其生存状况和对当今统治者的态度状况等,因此,当一般地讲完看问题不可流于表面性和片面性,转入到如何处理他们最关心的具体问题时,话题就转到“生民”问题上来,也即开始“观我生”了,是十分自然的。其二,后面说“进退”,显是“决定我的进退”的压缩。统治者根据什么来考虑、抉择他的进退?当然是根据他估计的人民对他的支持程度。既如此,前句不是说“观我生民”,又能是说什么呢?其三,下一爻说“观国之光”,可以说是相对于某个“下层”的情况,转入到讲“国之光”这个上层情况了。据此,那个“下层”情况应是老百姓也即生民的情况。

因此必须说,这条爻辞表明,《周易》作者对于人民的作用、力量是认识得很清楚的,和《老子》的作者一样,深知水可以载舟,也可以覆舟的道理,用老子的话说就是:“侯王无以贵高将恐蹶。”“贵以贱为本,高以下为基。”(《老子》第三十九章)“民之不畏畏,则大畏将至矣。”(《老子》第七十二章)这种民本思想,是我国先秦政治思想的主流,在《周易》中有所表现,不但一点也不奇怪,还应该说,《周易》正是这个思想的源头。

民本思想,是我国先秦政治思想的主流,在《周易》中有所表现,不但一点也不奇怪,还应该说,《周易》正是这个思想的源头。

六四:观国之光,利用宾于王。“光”在古代,用于人事问题时,主要是“光荣”、“显耀”的意思,例如《诗·大雅·韩奕》中有“不显其光”句,郑玄笺曰:“光,犹荣也。”《书·洛诰》:“唯公德明,光于上下,勤施于四方。”其中“光”字就是“显耀”义。据此,“国之光”当是指国家可引以为荣、显耀于世的东西,实际上自是指的统治者的政绩,因此不过是他个人的道德和才华的体现。这后一点才是“国之光”的本质。所以“观”到了这一点,就“利用宾于王”了。这“王”当是指周天子,“宾”用



作动词，“宾于王”是说“去作天子的客人”，但当然其实是说“据此可以到天子那里去表功请赏”。在东周列国时期，周天子名义上仍然是最高统治者，下面各诸侯国的侯王、君主是他的下属，得到他的赞誉、赏赐仍然是侯王的光荣，意味着上一爻所说的“进”。所以我说上一爻是讲向下观，这一爻是讲向上观。注家们多未体认到这一点，认识到本卦的“生”乃指“生民”的那位注家，也将这条爻辞直译为：“观看国家礼仪盛典的光辉，利于做君王的座上客。”这个地方说出这样一句话来，哪能同全卦的主旨相契合，同上下爻辞的意思相联系呢？要我来翻译这一爻，将是这样的：国家的光辉是最高领导人品德才能的表现，所以君主可据以向天子请求封赏。

九五：观我生，君子无咎。这一爻和下一爻只差一个字——下一爻将“我”换成了“其”。由此产生了“观者”究竟是谁，和“其生”究竟是谁的“生”的问题。对此，注家们的意见分歧很大。由于这里还涉及对于“生”的理解问题，要对各种意见都加以辨证，所需篇幅就太大了，所以我只讲出我的看法：这两爻都是承接上爻“利用宾于王”说的，这一爻是模拟“宾于王”的侯王、君主的口气说话，所以说“观我生”；下一爻是借王的口气说话，即是王向在座的其他侯王、君主们表彰“我”时说的话，所以说“观其生”。

这一爻和第三爻的区别在于后一句不同，由此可以确定“观我生”在这里的具体含义。在第三爻，“观我生”是为了给“进退”提供依据，所以“观”的着眼点是百姓对“我”的支持程度，即“观”是“要去了解”的意思；在这里，“观我生”是为了证明“君子无咎”，所以其实际含义一定是：考察我治下百姓的情况，发现他们对我是十分拥护、爱戴的，即“观”是“已经看到了”的意思，因此接下才可以说“（我作为）君主是不该受到责难的”——“君子”在这里应是指“君主”。很明显，前一爻说“观国之光”是为这一爻说这个意思设下伏笔：国有“光”，乃因百姓拥戴君主，同时也就证明君主关爱百姓。

上九：观其生，君子无咎。上面说了，这是王——天子向其他侯王、君主表彰“国有光”的君主时说的话，所以意思是：考察他治下的

情况,发现百姓们对他是十分拥护、爱戴的,这说明他确实很关爱他的人民,所以他应该受到表彰——这爻的“无咎”实是“该受表彰”义,相应地,上爻的“无咎”最好翻译为“问心无愧”。

通观六条爻辞,可以看出作者的思路是:先用两爻说明看问题要看本质,还要看得全面;再用两爻讲这样地去认识自己的事业,就应根据百姓对自己的拥戴情况来决定事业的进退,从而也就能够把国家建设得很好,以优良的政绩向天子汇报;最后归结说,这样认识和处理问题,结果将是自己问心无愧,同时又获得天子的表彰。应该说,这很有逻辑性。注家们对本卦的解说也多不得要领,就是由于未能理出这个思想脉络。

观卦和临卦内容上的对立似乎表现在:临卦讲在上者该如何临(治理)民,观卦讲为君者应怎样观(认识)己。



二十一、噬嗑☲(震下离上)

论过失



(卦辞)亨。利用狱。

(爻辞)初九：履校灭趾，无咎。

六二：噬肤灭鼻，无咎。

六三：噬腊肉遇毒，小吝无咎。

九四：噬干肺得金矢，利艰贞，吉。

六五：噬干肉遇毒，贞厉，无咎。

上九：何校灭耳，凶。

在帛书本，“噬”、“嗑”二字都省去了偏旁“口”字。本卦叫噬嗑卦，仅是因为四条卦辞中都有噬字，加个“嗑”字，可能是为了说来更加顺口（嗑也是噬义）。本卦论说的主题，同噬嗑简直是不相干的，所以这个卦名证明我前面讲到的一个观点，即《周易》卦名和卦义并无必然联系，是符合实际的。

亨。利用狱。

前头的“亨”字是占筮留下的痕迹。“利用狱”，似可从卦象上得到解释，有个注家就说：“从卦象看，本卦是震下离上，震象征雷，离象征火，是既打雷，又闪电，威严得很，可以作为治狱的比喻。”他这是把“用狱”解释为“治狱”，也即处理诉讼案件。也有注家并不顾及上下经卦是什么，只着眼于整个六划卦的初爻和上爻均为阳爻，中间又只夹着一个阳爻，说这像是人的口中含着一个东西，把上下唇隔开而不能啮合了。据此，尚秉和先生说：“上下之不能相合者，中必有物间之；啮而去其间，则合通矣。国家之有刑狱，亦复如是。民有梗化者，以刑克

之，则顽梗吉，上下通矣，故曰‘利用狱’。”他这是把“狱”看作“刑狱”。对这句卦辞，一般都采用这两种解释之一，也有人把这二解结合起来，既说明了卦名何以叫“噬嗑”，又解释了卦辞的含义和根据。

但我以为，以上两说都完全是附会。其实，“利用狱”的“狱”字，既不是指“诉讼”，也不是指“刑狱”，而是“过失”的意思。（《国语·郑语》：“褒人褒姒有狱，而以为入於王，王遂置之。”其中“狱”字就是指过失）这卦辞乃是对于六条爻辞内容的某种概括，意思是：懂得爻辞所说的那些事例所显示的意义，对于正确看待人的过失，是大有好处的。“用”在这里是“处置”、“看待”的意思。《墨子·贵义》：“今士之用身，不若商人之用一布之慎也。”其中两个“用”字就是这个意思。我如此解释这条卦辞，又属“标新立异”了，是否正确，等读完我对爻辞的解说，你就能自己判断了。

初九：履校灭趾，无咎。“履”读jǔ，即古人穿的鞋，帛书作“句”，乃音同通假。邓球柏先生说“句，即勾字”，恐难成立。《庄子·寓言》：“脱屣户外，膝行而前。”其中“屣”明显是指鞋子。“校”在这里是泛指木制刑具。《说文》：“校，木囚也。”所以“履校”直译是脚上戴着木制刑具。“灭”有“去除、消灭”义，也有“掩盖、埋没”义，从后文还有“灭鼻”、“灭耳”看，这里应是“盖住”的意思。要斩断犯人的脚趾，可以用别的办法，不会就让刑具去慢慢地将它们磨掉的。所以“灭趾”只是说他戴的那个“校”很大，把脚指头都给盖住了。戴刑具自然说明犯了罪，被处罚了，但只是戴个脚枷，走路不方便点而已，而且，刑具戴在脚上并不引人注目，丢脸的可能性很小，所以又说明犯的罪行不大，处罚很轻。因此，最后的评价辞是“无咎”——这“无咎”可翻译为“这没有什么了不得的”。可见这一爻其实是要说：犯了小错，即使受到法律的制裁，也并不要紧的。用这意思开头，显是为了引出如何看待人的过失的话题来，所以接下就用四爻来讲各种不同的过失。

六二：噬肤灭鼻，无咎。“噬”就是吃，“肤”在《周易》中共五见，都是指谓肉，人身上的肉或猪肉。从后几爻说“腊肉”、“干肉”看，这一爻的“肉”是指煮熟了的新鲜肉。因此，“噬肤灭鼻”是说大块地夹肉吃，



因为肉大,把鼻子都给淹没了。这种吃相是难看的,说明吃者穷而馋,在有钱的贵族人看来,很是丢脸,或同时还意味着这个人不懂礼貌,没有教养,甚或贪心、自私、目中无人,等等。但不管怎样说,这个过失都只有这么大,总谈不上判刑吧。因此,也评价为“无咎”——没有什么了不起的,不必太加责备。所以这一爻是提出一个最普通的行为缺点——在贵族看来也仅仅是很丢脸的过错来,从极端上说明,并非对于任何过失都要加以惩罚。如此而已。

对这句爻辞,有注家引王弼注曰:“噬,啮也;啮者,刑克之谓也。处中得位,所刑者当,故曰‘噬肤’也。”又认“灭鼻”是指施用“灭鼻”的严刑,于是翻译为:“像咬啮柔脆的皮肤一样施刑顺利,即使伤灭犯人的鼻梁,也不致咎害。”竟把小过失说成是犯罪,把人犯小过说成是对犯人施刑,把小过失可不必追究的意思,说成是只要施刑顺利,就是用刑不当也不致咎害了!于此可见这一卦被误解到了何等程度。

六三:噬腊肉遇毒,小吝无咎。腊肉的制作方法不一,但必是存放了较长时间的肉,不新鲜了,就可能变质有毒。这在今天都是可能的,古人一定常常遇到。所以“噬腊肉遇毒”不过是陈述一个普通的经验事实。但变质腊肉的毒性并不很大,吃了一般只是小病几天,不会造成大害的。所以说“小吝无咎”。这评说得非常恰当。联系上一爻看,这一爻讲的过错稍为大一点了,不仅有了实际的危害,还涉及了人的生命。但评定过错的程度,毕竟是着眼于它造成的后果,既然后果并不严重,也就不可夸大。这就是本爻要教诲的意思。由于认定腊肉必是坚硬难啃的肉,又有“遇毒”二字,所以上面提到的注家认为这一爻是讲“施刑不顺利”,于是翻译为:“像咬啮坚硬的腊肉,肉中又遇到毒物一样施刑不顺利;但这不过稍有憾惜,却不致咎害。”要让人读懂这样的译文,恐怕不仅要作不少注释,还要求读者有较好的想像力。

九四:噬干肺得金矢,利艰贞,吉。“肺”,一般认为是指带骨头的肉。“金矢”是什么?有人直解为“金属箭头”。吃有骨头的肉为什么得到金属箭头了?高亨先生解释说:“盖古人射兽,矢著兽体,簇折而钳于骨肉中,未剔出,故噬肺而得金矢也。”这倒还合乎事理。但如果是

这样,这条爻辞就是讲一件很偶然的事了,与上下文语境完全不合,而且,对这件事评价说“利艰贞”,也很费解。因此,更多的注家不从此说,认为“金矢”不过是比喻作者对治狱的看法:“‘金矢者’,刚直也,噬肺虽难,终得审其刚直也。”上面提到的注家给“金矢”句作的翻译就是:“具备金质箭矢似的刚直气魄。”

但以上两种理解都错了,后一种更是故作高深,强为之解。其实,“矢”在古代通“屎”,司马迁就说廉颇老时“一日三遗矢(屎)”,在先秦文献中也有假“矢”为“屎”的例子,如《庄子·人间世》中就有一句:“夫爱马者,以筐盛矢。”“盛矢”当然是说盛马拉的屎。至于“金”,在这里乃是由“金属”引申而来的“坚硬”义。《韩非子·用人》:“不谨萧墙之患,而固金城于远境。”其中“金”就是比喻坚固。因此,“噬干肺得金矢”,说白了,就是:“吃带骨头的肉,拉又干又硬的屎。”这也许只是说可能引起便秘,其科学根据,我们不必追问了,认定这一爻是讲这样一个意思,则很符合语境。这过错比上一爻讲的过错又稍为大一点,即递进了一步。吃腊肉遇毒的后果多半是拉肚子,这里说便秘,正好相反,所以对上文承接得很好。啃骨头上的肉,体现的是节俭的品质,这就使下一句“利艰贞”(这“艰贞”和泰卦九三爻说的“艰贞”同义,在帛书也作“根贞”)的评价有了着落:便秘不是大病,节俭却是很好的品质,因此最后预言“吉”,也不失公允性。

六五:噬干肉遇毒,贞厉,无咎。“遇毒”在通行本中作“得黄金”,在帛书中作“愚毒”。“噬干肉得黄金”,高亨先生的解释仅一句话:“噬干肉而发现其中有黄金粒也。”他未作说明,大概是因为讲不出这里的缘由来。其他注家也讲不出。在帛书中,第三爻的“遇毒”也作“愚毒”,据此,我改从帛书,将“得黄金”改为“遇毒”。于是这一爻十分明白了:“干肉”可能是指未经加工制作而自然变干但尚未腐臭的肉,故而不同于腊肉,其毒性和吃了它中毒的可能性都要更大,因此,从过失方面看,这是更大的过错;但人去冒这个险,显是由于家贫,或更具节约品质,所以评价说:虽然经常这样会有危险(“贞厉”),但毕竟不该给予惩处(“无咎”)。



中间四爻明显是以吃肉这件普通的事，说明人是很容易犯错误的，而错误、过失有大有小，而且同处事的对象不同很有关系。这样依次说下来，结论，或者说给人的启示，是不言自明的了，那就是：对别人犯下的过失，要多加体谅，不必处置得太严；对自己，则要多加警惕，力求少犯错，更要避免因忽视小错而酿成大错，以致别人不肯加以原谅。这就是卦辞所说的“利用狱”——现在知道了，我前面对这句话的解说是正确的。

上九：何校灭耳，凶。“何”，一般认为通“荷”，“承担”的意思。帛书中就作“荷”。其实，“何”的本义就是“担、挑”，可引申为“承受”，不必认为是“荷”的借字。《诗·曹风·候人》：“彼候人兮，何戈与殳？”《诗·商颂·玄鸟》：“百禄是何。”因此，“何校灭耳”是说：颈项上戴着个又大又高的木枷，把耳朵都遮住了。说这样一句，从文章上说，是为了和初爻的“灭趾”相呼应，从义理上说，则是最后挑明地告诉听者：初爻说的仅是“灭趾”的“无咎”之过，可能经过若干中间阶段，发展到“灭耳”的大过、罪过，就像不注意吃相这种小过，也可能发展为危及生命的大错一样。因此，这一爻后的断语是“凶”。

我对本卦主旨的领会，可能要伤众了，因为名家们对本卦主旨的说法倒是比较一致的，他们的概括大多是：“噬嗑卦，阐释刑罚的原则。”“《噬嗑》卦以口中‘啮合’食物为喻，阐释施用刑法之义。”“《噬嗑》卦专论以刑律治狱之事。”

二十二、贲䷖(离下艮上)

论文饰



(卦辞)亨，小利有攸往。

(爻辞)初九：贲其趾，舍车而徒。

六二：贲其须。

九三：贲如，濡如，永贞吉。

六四：贲如皤如，白马翰如，匪寇婚媾。

六五：贲于丘园，束帛戔戔，吝，终吉。

上九：白贲，无咎。

本卦所有“贲”字在帛书中都作“繁”。“贲”读bì，诗经中就有这个字，《诗·小雅·白驹》：“皎皎白驹，贲然来思。”其中“贲”为形容词，指白驹身上的毛有多种颜色，所以是华美的意思，故而作动词就是文饰的意思了。《书·汤诰》：“天命弗僭，贲若草木。”孔传：“贲，饰也。”“繁”是单义词，指一种草本植物，俗称白蒿，（《诗·召南·采繁》：“于以采繁，于沼于沚。”）用作动词时应是“采繁”的意思。由于“贲”、“繁”的意义相去太远，所以这一卦按通行本的文字解释，和按帛书本的文字作的解释，简直太不相干了。我只按通行本的文字解说，个别地方参照帛书本，是为了解说得更加准确一些。

亨，小利有攸往。

对这条卦辞中的“小”字有不同理解，一般都认为是“利”的限制语，“小利有攸往”是说：如果有所行动，也只会得到很小的好处。但也有注家认为这个“小”是特指阴柔小者，说：“小，阴称小，谓‘柔小’。此言文饰之时，柔小者尤须加饰，可显其美，故‘利有攸往’。”这自然可



以从前代注家的著作中找到根据,但有人用卦变说解释:贲卦是由泰卦变来,阳爻上去一个未得中位,阴爻下来一个占了中位,阴为小又占了优势,所以说“小利有攸往”。依此解,“攸往”成了阳爻和阴爻交往的意思,所以论者将此句翻译为:“小的方面来往有利。”

我认为上述后两种理解纯属附会,第一种理解则至少在字面上是正确的。不过我更倾向于认为:这条卦辞中的“小”字,可能是“不”字之误,理由有三:①《周易》中多说“不利……”,“小利……”仅此一见,如果“不”字上面的一横不够清晰,是很容易误抄为“小”字的。②这个字在有的版本中就作“不”,帛书中这个字缺损,邓球柏先生作校释时,也是补入“不”字。③更为重要的是,如果认为本卦辞也是对爻辞内容的评价性概括,那么,根据爻辞论述的主旨,是应该说“不利有攸往”,不该说“小利有攸往”的。这后一点,读完我对爻辞的解说后就明白了。

初九:贲其趾,舍车而徒。“趾”为脚趾,“舍”通“捨”,“徙”是步行的意思,所以这条爻辞字面上好懂,又没有歧义,是说:修饰、化装好脚指头,就不坐车而改为步行了。“其”,可以理解为指代“贲”的人,也可以认作语气词,并无意义。

但对这句爻辞言外之义的理解却大有分歧,而且这个分歧影响到对全卦内容的把握。高亨先生的说法可以看作一派的代表:“文其足,乘车则文不见,舍车而赤足步行,则人皆见之矣。故曰贲其趾,舍车而徙。不宜饰足而饰足,不宜舍车而舍车,不宜徙行而徙行,此务文失实之象也。”按这理解,这一爻是对“贲趾”行为进行批评,责以爱虚荣而不讲求实际。

另一派是因袭小象传的评定:“舍车而从,又弗乘也。”并加以发挥:“此言初九当‘贲’之始,位卑处下,不敢贪求华饰,故贲其趾,喻饰所当饰;而舍车安步,则喻弃所不当饰。此即‘贲不失礼’之义。”有本书还说得好些:“物质文明差的时候,穿草鞋打赤脚的不在少数,能打扮一下脚也是件美事。从道理上讲,脚收拾好了,就该走路了,用不着再去坐车,所以‘舍车而徙’。象辞说‘舍车而徙,义弗乘也’,就是说的

这个道理。”

上述后一派的道理显然不成其为道理，即说的完全是歪理：连脚趾头这个不显眼的地方都要文饰打扮一番，还说是“不敢贪求华饰”，这说得过去吗？有哪个自认位卑处下者会这样？在古代能够坐车的人还属于位卑处下者吗？明明是“贲其趾”，是为了好看，竟改说成收拾脚，是为了好走路，这忠实于原文吗？脚不管收拾得多好，走起路来也不会比坐车快，更不会比坐车舒服，怎么就“用不着再去坐车”？既说“舍车”，就说明本来有车可坐，这种人“贲其趾”怎么能同穿草鞋打赤脚者“打扮一下脚”混为一谈？为了说明自己的注释不误，竟作出这样的论证来，真是令人惊讶！

因此，我赞成高先生的理解，并且认为，这头一条爻辞实际上为理解后面五条起到了“定向的作用”，由于误解了这一条，先前的注家没有一人对本卦作出了接近于作者原意的解说，当代注家也因未能在这一爻上有所突破，所以大多仍然落入了前代注家的窠臼。

六二：贲其须。“须”，人们多以为就是指胡须，《说文》的解释却是：“须，面毛也。”我则以为，在这里实际上是借以指代“头部”。噬嗑卦初爻说“履校灭趾”，最后一爻说“何校灭耳”，那安排意味着经过多个中间阶段，“灭趾”终于会发展到“灭耳”，也即从最下部“灭”到最上部。这里也是采用这个暗示法。上一爻说“贲其趾”，这一爻说“贲其须”，难道中间部位就都不需要或都不能够“贲”？当然不是。所以这句爻辞其实是说：一直贲到头顶，也就是把全身都文饰、打扮起来。这是承接上一爻的意思说下来的，从事理上讲，一个人爱虚荣到了连脚趾头都要修饰一番，为了让人看到还情愿不坐车，甘心徒步行走，又哪能舍得不打扮其他部位？但如果不说这一句，则可能让人以为，“贲其趾，舍车而徒”是由于某种特殊原因，为了某个特殊目的而如此表现的，所以在第二爻就马上说了。这自然又反过来说明我对上一爻的理解是正确的。

由于没有想到这句爻辞是我上面理解的意思，又想对它作出超字面义的解说，注家们就只好借助于爻位说。对初爻作上述后一种理



解的两位注家中,就有一位将这一爻翻译为“文饰尊者的美须”,对这“尊者”的来由,则解释道:“此谓六二处下卦之中,与九三均得位无应而相亲比,故二专意承三,犹文饰三之美须,于是阴阳互贲、相得益彰。此即‘贲其所’之义。”二爻是一个人,现在自觉地去充当另一个人——第三爻的美须,这就是在这里按爻位说解《周易》而不能不采用的说法!最初发明此解的竟是“尽扫象数”的义理派鼻祖王弼!另一位则因袭小象传的说法:“贲其须,与上兴也。”解释道:“兴是动起来,从卦象上讲,泰卦变为贲卦,六二与上九正是往来的两爻,两爻一起动,所以是‘与上兴’。”足见卦变说一点不比爻位说高明。在今天,解说《周易》的著作如果还都是这样一些讲法,是否要说,我们的注家并不比王弼们高明多少?

九三:贲如,濡如,永贞吉。两个“如”字无疑都是语辞。“濡”的义项很多,“润泽”义是其一,因此注家们多取此义,以便与“贲”的文饰义相适应。于是两个如字句被翻译为“文饰的样子,润泽的样子”,或“文饰得那样俊美,与人频频相施惠泽”,或“迎亲的彩车装饰得鲜泽光美”,等等。但这读起来还是别扭得很,给人的印象是似通非通,又来得突然,同上文接不上茬。其实,这个“濡”字是取它的本义,即是指濡水。《说文》:“濡,水。出涿郡故安,东入漆涑(作者按:‘漆涑’应作‘涑’)。”原来,濡是一条河的名字,河里有水,“濡”用作动词,就是在那河里洗的意思了。“贲”是修饰、打扮,修饰、打扮最主要的内容是涂脂抹粉画眉之类,这不能长久保持,要再次进行,得把原有的洗去。由此可知,“濡如”是说:又在濡水中洗去。所以这一爻乃是承接前一爻说的把全身都化装打扮一番的意思,再加一句:贲了又洗,洗了又贲。这又表现出对于“贲”的不屑态度。使用“濡”字而不用别的字,可能是因为濡水在当时当地为众人所共知,就像后来人们说“跳进黄河也洗不清”,而不说别的河一样。对这句爻辞作这种理解,才既能在文字上过关,又最切合语境,还能让后面的“永贞吉”有个着落:这样专事文饰,爱好虚荣,当然必须时刻小心,一点也不偏离正道,才不会遭到非议和阻挠,否则,稍有不慎就可能受外界的诱惑而堕入污泥,陷入凶境。

六四：贲如皤如，白马翰如，匪寇婚媾。后面的“匪寇婚媾”一般断句为“匪寇，婚媾”，解释为：“并非盗寇，而是前来迎娶新娘。”凭借对于这一句的这种解释，有注家认定本卦是写“太阳落山、黄昏娶妇之事”，并把这作为大语境注入到对于每条爻辞的理解之中。例如初爻，他就翻译为：“迎亲的新郎，穿着彩鞋婚服，发车銜鞶而来。”这是对本卦的又一个误解。

“皤”读pó，《说文》的释义是：“皤，老人白也。”这恐怕是着眼于老人须发变白了。由此可知“皤”本有“白”义，只因多用于描写老人，故说“老人白也”。“翰”，可特指白马。《礼记·檀弓上》：“戎事乘翰，牲用白。”郑玄注：“翰，白色马也。”这样，“匪寇婚媾”前面讲的文饰（“贲如”），是一律饰为白色了。按中国人关于“红白喜事”的说法和习惯，办婚事娶媳妇是红喜事，应一律饰为红色的，如为白色，则是丧事了。由此就该想到，“匪寇婚媾”决不会是“并非盗寇，而是前来娶新娘”的意思。再考虑到屯卦第二爻的“匪寇婚媾”句，我曾经指出其中“寇”字乃借为“求”，就可以肯定，这是把原文意思完全弄反了，“匪寇婚媾”乃是说：这当然不是办婚嫁喜事。还有没有说出的一句，那就是：可这一片白色也是一种文饰啊！因此，这一爻是对上一爻的反诘：难道只有搞得花花绿绿、五颜六色的才是文饰吗？一片素白，不也是文饰，例如对丧事的文饰吗？这一爻不是陈述什么，所以后面没有关于吉凶悔吝之类的评价语——如果“寇”真是“盗寇”义，则是应该有的，屯卦六四爻说了“求婚媾”后，就接着说“往吉，无不利”。

六五：贲于丘园，束帛戔戔，吝，终吉。“丘园”，至今没有人证明它是专有名词，也未明确究指什么地方，有人说是喻女家所在之地，那是基于认定本卦是讲迎亲娶妇之事而作的猜测，并无根据，有人说是指隐士的居处，同样属于主观臆断。因此，我们只好根据“丘”和“园”的一般含义，认为就是指谓建在山丘上的林园，或者王公贵族的墓地。指后者的可能性更大，因为“丘”字和“园”字都本有这个义项（《周礼·春官·冢人》：“以爵等为丘封之度，与其树数。”《史记·淮南衡山列传》：“追尊谥淮南王为厉王，置园复如诸侯仪。”），而且正是墓地上常



有人献上“束锦戈戈”——“帛”是丝织品的总称，未染时必为白色，所以通“白”；“束”既可作普通量词，也可以特指五匹捆成的一束；“戈戈”是指数量少，所以这条爻辞前两句的意思也很明白，是说：王公贵族们的墓地，也不过是用小束小束的白绢来加以装饰。这仍然是承接前面的话题，对出于虚荣心而大事文饰的行为，委婉地表示反对，劝导人们不必如此。王公贵族们的墓地未事修饰，显得有些苍凉，自然令人产生憾惜之情，但这从根本上体现着重质而不重文的精神，应该是更值得人们赞誉的，终将会因此而得更大的好处。所以后面的评价语是“吝，终吉”。这说得又是多么中肯、公允！

上九：白贲，无咎。“白贲”，有人翻译为“在白色上文饰”，有人译为“素白无华的文饰”，也有人译为“使文饰成为素白”，还有人翻译为“装饰清素”。总之，译文都承认有“贲”，区别仅在对于这文饰——“贲”本身的说明、摹状不一样。我以为，已经在第四爻说过一律“贲”成白色的一例，又在第五爻说过，某个地方即使有“贲”，也仅用一点白东西去“贲”一下，那样虽有“吝”，但“终吉”，要是这个“白贲”还是讲“贲成白色”（换成“素白”、“清素”或添加“无华”字样，并没有实质的改变），那就只能是对贲成白色作总结了，从而全卦的主旨就是教诲贲成白色（也即“白贲”）的优越性。但显然不是如此。由此可知，以上译文所体现的理解，都是错的。这里的关键可能在于人们只是将“白”看成颜色之一种，没有想到“白”乃是“无色之色”，因而可用来表示“空无所有”，即“白卷”、“白板”之“白”。想到了这一点，再联系到前五爻是从“多色之贲”讲到“纯粹的白色之贲”，就会领悟到，“白贲”实是说“根本不加文饰”。所以这一爻是说：即使完全不作文饰，让事物

就按其本来面貌呈现出来，也并无害处。这样理解，全卦就明显是要说明：不必太重视文饰。这正是本卦的中心思想，而用这样一句话来表述，是最为合适的。所以本卦清楚地说明，《周易》作者对于文和质（即形式和内容）的关系，是有很正确的认识的，既不一般地反对形式，又强调了决不可以脱离内容去搞形式，为文饰而文饰。

《周易》作者对于文和质（即形式和内容）的关系，是有很正确的认识的，既不一般地反对形式，又强调了决不可以脱离内容去搞形式，为文饰而文饰。

我在解说上一卦时最后提到的那几位注家，对于本卦主旨的说法就不大一致了，一位说“《贲》卦写太阳落山，黄昏娶妇之事”，另一位说“贲卦阐释礼仪的原则”，第三位说“贲卦，即是集中阐释‘文饰’的意义”。当然，还有其他多种说法。

最后我还想指出，贲卦是噬嗑卦的覆卦，噬嗑卦讲如何看待过失，实是教人要善于原谅别人的过失，本卦讲不可太事文饰，而中国古代人心中的文饰多和过失相联系，文饰常是指掩饰过错（所以有了“文过饰非”一词），据此，似乎可以说，在《周易》作者看来，“要学会原谅过失”和“不可文过饰非”乃是一组对立面，于是有意地将这两个问题安排到一组综卦中来一起论述了。但同时又必须说：本卦其实只是拘限于谈论如何看待文饰过错的问题，并非一般地论述形式和内容的关系，因而顶多可以说《周易》作者“接触到了”形式和内容的关系的问题。

二十三、剥䷖(坤下艮上)

论拒腐蚀



(卦辞)不利有攸往。

(爻辞)初六:剥床以足,蔑,贞凶。

六二:剥床以辨,蔑,贞凶。

六三:剥之,无咎。

六四:剥床以肤,凶。

六五:贯鱼以宫人宠,无不利。

上九:硕果不食,君子得舆,小人剥庐。

本卦显是因为爻辞中有五个“剥”字而得名,关于它的主旨,有本书从两方面作说明:“卦辞以山被逐渐剥蚀为喻,戒人于剥之时不宜有所行事”,“爻辞则以床之由下至上、由足至肤之逐渐被剥蚀取象,分别阐述积微成大、察几知微的道理”。另一本书的看法有所不同:“全卦义旨,阐发善处‘剥落’之道,揭明‘剥’极必‘复’、顺势止‘剥’的哲理。卦辞谓‘不利有攸往’,诫人此时必须谨慎居守,把握转‘剥’复阳之机。”所谓“剥之时”、“剥落之道”,这是旧时注家的用语,他们认为每一卦都有其“时”,有其“道”,至于各指何时,其“道”内容是什么,那就看你的体会了。我以为,这些说法都是无稽之谈,对剥卦主题的上述两种体认,也是错误的。本卦不过是教诲侯王、君主不要贪恋糜烂的“后宫生活”,对之要有点“君子气度”。

不利有攸往。

上面说了,有本书认为这条卦辞是“戒人于剥之时不宜有所行事”,另一本书则认为是“戒人此时(作者按:即‘剥之时’)必须谨慎居

守,把握转‘剥’复阳之机”。我干脆认定:这种没头没脑的话只能看作是《周易》本为算卦书留下来的占断辞,《周易》的编辑者已经不把它当回事了。

初六:剥床以足,蔑,贞凶。“剥”的义项很多,从前几爻是说由“足”逐渐“剥”到“肤”看,应是“剥落”、“剥蚀”的意思。“足”指床脚,“以”表示“剥”已达到的范围、处所,所以头一句是说:床在被剥蚀,只是现在还只蚀到床脚处。“蔑”是小看、轻视的意思,床脚被剥蚀,似乎无关大局,所以常常不被重视,但剥蚀范围、程度会越来越大的,一开始就加以重视,不及时加以控制、治理,很可能造成严重后果,所以评语是“贞凶”——长此以往,必致凶险。

这一条以及第二、四条爻辞中的“以”字,有人说都相当于“之”。这似乎可通,但我以为不然,因为这里着眼的“剥”的对象是“床”,“以足”、“以辨”等仅在表明“剥床”剥到了什么程度,说“以”相当于“之”,就把“足”等“提升”为“剥”所指的对象,而且剥的对象有好几个了。这就不合文义了。至于有人说“以,犹及也”,则明显只适合于后两个“以”,认为“以足”是“及足”的意思,则不合事实,因为床足被剥之前并无别的部位已经被剥了。因此,我对“以”作如上的注释。

对本卦爻辞中的两个“蔑”字,我的解释是与众不同的。有人说通“灭”,即是指“蚀灭”。因此,论者将前五字翻译为:“剥落大床先剥及床足,床足必致于蚀灭。”仅仅只是“剥及”,为什么就“必致蚀灭”?这说不通。但这译文体现的断句,即将“蔑”字单独为句,却是对的。有人让“蔑贞”为句,译为“以邪灭正”,就更不通了:既说不清是谁(或什么)在以邪灭正,也说不清床足何以就是“正”,同样说不清“贞”在这里为什么变成一个表示具体事物的名词了。

“剥床以足”无疑是一个比喻。比喻什么呢?读完后面几爻就明白了。

六二:剥床以辨,蔑,贞凶。“辨”在这里无疑是相对于上一爻的“足”,以及第四爻的“肤”而言的,所以必也是指床的一个部位。因为“辨”有“分辨”、“区分”的意思,所以注家们多认为这里是借以指谓床



足和床身分辨之处，即床足之上、床身之下的部位。也有人颇有根据地认为这个“辨”通“端”，是指“床头”。我以为，这里只须确认“辨”也是床的一个部位，“剥”到“辨”时“剥蚀”的程度更大就行了，“辨”究竟是哪个具体部位，无关紧要，（高亨先生说：“辨，读为偏，床板也。”这个说法比较可取）这一爻不过是说：剥蚀到“辨”了还不重视，这样下去就更加危险了。“更加”危险，也即“凶”的程度加大了，这可以从“辨”的位置在“足”之上，离睡在此床上的人更近领悟到，所以不必用文字直说出来。到这一爻为止，还不能确定这里究竟是比喻什么。

六三：剥之，无咎。这个“之”若是代词，指代什么？高亨先生说：“剥之者，其剥不指定谁何也。”就是说，这个“剥”不是就“剥了谁”而言，而是就“剥的本身”而言，虽必有对象，但所作评论与对象无关。我以为高先生这个理解十分正确。事实上，帛书中就没有“之”字。可见这确是在就“剥”的本身论“剥”。前二爻的“凶”是针对与剥的对象（床）有关的人而言的，即“凶”是对他而言的“凶”，不是说“剥者”即“剥”的主体有“凶”。这里既然与对象无关了，那么“无咎”是对谁而言呢？“剥”的主体在这里并不明确（“剥床以足[辨]”等于说“床足[辨]被剥”，完全不问“剥者”是谁），并且肯定不是人，因而根本谈不上有咎或无咎。看来，要对这“无咎”作出合理的解释，只好从这条爻辞里没有“蔑”字着手了，而只要想到了这一点，问题就解决了。原来，上二爻的“凶”，虽然是相对于同剥的对象——“床”有关的那个人说的，但“凶”的原因乃是他对“剥”抱着“蔑”的态度，而不就是“剥”的存在。这一爻就是挑明这一点。所以这一爻是说：仅就“剥”本身而言，你确也无咎。展开来说就是：你的“凶”不在于一定有人来“剥”你，那是你的地位决定的，你可以不受责备；你如果受到责难，那是因为你“剥”不予重视，不加控制，以致造成了“凶”。沿这个思路读下去，后几爻就很好解释了。

由于不知这“无咎”针对什么而发，注家们又只好求助于谁也不懂的套话，将这句爻辞译为：“虽然剥到此时，却无咎害。”认为“无咎害”是针对“六三爻”而言的。也有人认为“剥之”的“之”是指代前头二

爻说的“足”和“辨”，这当然会使“无咎”和上面说的“贞吉”相矛盾。也有人这样处理这一爻：先直译为：“剥蚀它，没有咎害。”然后用爻位说加以说明。这种办法恐怕只是说明译注者实际上承认自己并未读懂，但不愿说出来，就用爻位说来搪塞读者。

六四：剥床以肤，凶。“肤”的本义是指人体的表皮，即皮肤，与“床足”、“床辨”并言，这里应是指床面了。人睡在床上，身体接触到的是床面，现在剥到床面，就直接危及到身体了。所以不再是“贞凶”，更不可作预言“蔑，贞凶”，该直接说“凶”了——这个“凶”已是陈述事实，不好也当作兆辞。

现在明白了，本卦同样是在向侯王、君主说话，是告诫他们不可迷恋于同嫔妃们在一起的后宫生活：“剥”是暗喻这种生活对人具有剥蚀作用；“以足”、“以辨”、“以肤”是由低到高，故是喻指这种腐蚀作用越来越大；将“床”作“剥”的直接宾语，显然是因为最能代表“后宫生活”的，是他们和嫔妃们一起进行的“床上活动”。第一、二爻意在指出，当这剥蚀的范围仅在床足、床辨，亦即程度不高时就必须引起警惕，否则会发展至于“凶”，并同时暗示，这时就加以控制、拒绝，还来得及的，不会真地致“凶”。第三爻就是明确地交代这一点。所以这第四爻不仅是陈述“剥”到“肤”，已经“凶”了这个事实，更在于指出：这是你以前“蔑”，即不重视这种“剥”，因而不能主动自觉地正确处置它而造成的结果。当然，这未必是在责难、埋怨教诲对象，更应理解为在向他们讲历史经验，劝他们以先前君主们的教训为诫。

六五：贯鱼以宫人宠，无不利。这是开始明说了。“宫人”，高亨先生解释得最明确：“宫人，宫中妃妾之属也。”“贯鱼”，有本书解释说：“当即‘鱼贯’，言鱼依次相续而进。”另一本书则说：“‘贯’的本义是穿在一起，这里是指鱼游动时前后挨近成为行列的样子。”都说得不准确，把主客弄颠倒了。“鱼贯”是以鱼为主体，强调的是有次序，不紊乱；“贯鱼”是以鱼为客体，主体即“贯者”是君王，强调的是“贯”的对象之多——成串的。所以这里又是高先生解得好：“君使用宫人为贯鱼。”



由于颠倒了“贯鱼”的主客体，自然又把后面的“宠”错解为“邀宠”，以致这一句成了“众宫人轮着侍奉君王，按次序当夕受宠幸”的意思。这就与上文失去了联系，后面的“无不利”更像是说对宫人没有不利了。其实，“宠”在这里是“荣耀”的意思，《国语·楚语上》：“赫赫楚国，而君临之，抚征南海，训及诸夏，其宠大矣。”其中“宠”就是“光荣”、“荣耀”义）故这句话里的“以”字也不是如释“贯鱼”为“鱼贯”的那本书所说：“‘以’犹之”，而就是今天还说的“以……为荣”的“以”。所以这条爻辞是说：君主拥有众多宫人，以能够挨个地宠幸她们为荣耀，这本来也没有什么不好的。言外之意自然是：问题在于你怎样对待这件事，能不能自觉地拒绝这种荣耀可能有的剥蚀作用。

这条爻辞反映了《周易》作者的一个矛盾心理，或者说一种为难的处境：既要劝诫侯王、君主少行后宫淫乐纵欲之事，又不能一般地否定、反对侯王、君主拥有众多嫔妃。因此，他只好在肯定“嫔妃制度”并无不利的前提下，在侯王、君主应如何运用这项制度上作点文章。看来，在《周易》时代也并非没有“文字狱”。

上九：硕果不食，君子得舆，小人剥庐。这是在讲完君主不可淫逸纵欲、以至受剥蚀越陷越深之后，来一句鼓励的话，以结束全文。“硕果”是喻指美好的生活，在这里自是特指享有众多宫人的糜烂生活，所以“硕果不食”就是说不去享受那种生活，主动放弃那种生活。这当然说明人有意志、有毅力，另有更加伟大的目的和追求。所以评价说“君子得舆”。这个“舆”明显是“誉”的借字，也只有认作“誉”的借字，这话才足以使放弃那种生活的人得到鼓舞和安慰。我不知为什么竟没有一个注家作这种解释，而把“得舆”解释为：“谓君子得舆马裘服之封赐”，或者“得乘大车，喻济世获吉”。

“小人剥庐”是什么意思？讲老实话，这一句我也不懂，又只能提供一个思路：这句是同“君子得誉”并列的，即是说明就小人而言，“硕果不食”又意味着什么，以与君子不食硕果相对照。因此，这一句可能是说：小人穷且志短，他们自然不可能做到“硕果不食”，他们要是有所谓硕果而不食，那就会连破茅屋都没有住的了。这自然蕴涵着一个意

思：你做君主的人当不会不食你的“硕果”就活不下去了吧？你要有硕果就必食，那你就把自己降为小人了一——注意，这句中的“剥”字同前几爻中的“剥”字含义不同，是“剥去”或“剥夺”的意思；“庐”是指农村田野中的茅草棚，也用以泛指简陋的房屋。按我这解释，这一句在本爻和全卦中都还说得通。有的注家让本爻的三句话并列，或只认前两句为条件复句，让这一句与之并列，所以不可能对这一爻和这一句作出正确的解释。

现在读者可以判断了，我对此卦主旨的理解，和我前面介绍的那两种理解，哪一个更好些。

最后补说一下：“舆”有“众”义，《国语·晋语三》：“惠公入而背外内之赂，舆人诵之。”韦昭注：“舆，众也。”将末爻中“君子得舆”句的“舆”字训众，也可以，全爻的意思与认为“舆”是借作“誉”的理解，是一致的。



二十四、复䷗(震下坤上)

论改过



(卦辞)亨。出入无疾，朋来无咎；反复其道，七日来复。

利有攸往。

(爻辞)初九：不远复，无祇悔，元吉。

六二：休复，吉。

六三：频复，厉，无咎。

六四：中行独复。

六五：敦复，无悔。

上六：迷复，凶，有灾眚。用行师，终有大败，

以其国君凶，至于十年不克征。

这是剥卦的覆卦，所以排在剥卦之后，就是凭着综卦之间在内容方面的一般联系的提示，我达到了对于本卦的自信比传统理解为优的理解。

亨。出入无疾，朋来无咎；反复其道，七日来复。利有攸往。

本卦辞开头的“亨”字和末后的“利有攸往”是套话，不必解释了。对中间四句，历来说解极多，都是用卦变说结合爻位说作解，使得你不愿相信却又无法反驳——运用现代西方哲学的一个术语来说，叫做“无可证伪”。无可证伪的说法，你只好由它说去，不予理睬就是了。但我还是想向读者介绍两个问题。

一是有本书并不用卦变说和爻位说解释，而是说：“‘出’，出行，‘入’，归来。此取象于雷之以时出入，时序近则人无疾病。‘朋’或释为‘朋贝’之‘朋’，或释为‘朋友’之‘朋’。按：当释为‘朋贝’，即钱财。本

卦上坤下震，坤卦说‘丧朋’，震卦说‘丧贝’，可见‘朋’指‘朋贝’之‘朋’，‘朋来’即赚到钱财。”在帛书，“朋”作“𡙇”，邓球柏先生在解释此卦时，也说：“𡙇来：赚了大钱。朋贝满堂。”用卦变说和爻位说解此卦辞者，一律释“朋”为朋友，如果证明了此“朋”乃指钱财，不知他们会怎样改口。

二是帛书中“出入”作“出人”。邓球柏先生说：“出人：人出。倒装文法。○人，通行本作‘入’，与‘出’相对，似为通顺，细审则帛书作‘人’为胜。‘人出’与‘朋来’对文，于义为顺。”这说得也有道理，如能得证，对卦变说和爻位说者将又是一个打击。

对这四句话，我也有一个想法——仅仅是“想法”。“𡙇”和“朋”同音，又以“朋”为偏旁，所以借作“朋”是有可能的，但如果原本为“朋”字，帛书抄写者又何必用一个多了三笔的“𡙇”去代替？据此，认为原文最初作“𡙇”，后来抄写成“朋”了，似乎更合理一些。从字义看，“𡙇”的本义是指下葬时将棺木放入墓穴中，《说文》：“𡙇，丧葬下土也。从土，朋声。《春秋传》曰：‘朝而𡙇。’《礼》谓之封，《周官》谓之窆。《虞书》曰：‘𡙇淫于家。’”）由此我想到，“𡙇来”可能是喻指人死，而古人是把人死看作人回归到原先所从来的地方去，也即“复”的。按这理解，又认定“出入”应为“人出”，那么前两句就是说：人出生无灾无难，归去也无灾无难——“疾”和“咎”都有祸害、灾难义。这样，接下的“反复其道”就不但直接有所承接，而且明显是指人“出生”后又归去这个“反复”，也即把人的一生称为“反复”一次，（因为“反复”预设了“来”也即“生”，“反复”实指由来到返，由生到死）也就是在生死之道上来回走了一遭。于是，最后的“七日来复”不过是说这个反复的时间很短，仅“七日”而已——何以用“七日”来比喻这个反复一次的周期和短暂，也有多种解释，却难以确证，但不必追究。我这理解同样不可证伪，但与本卦爻辞的联系却更为紧密。这，待我解说完爻辞后，就看得很清楚了。

初九：不远复，无祇悔，元吉。“不远复”就是字面意思：离开没多远就返回来了。问题在于离哪里没多远，也即返回到哪里了。有人已



先把卦辞中的“朋来”解释为“赚了钱”，自然会认为这是讲离家和回家。我想到的则是：剥卦是教诲拒腐蚀，也就是守住正道，不偏离自己的既定理想、目标，而按“综卦论述的内容多是对立的”这个确实已为许多卦所证实的概括，本卦作为剥卦的覆卦，就可能是劝导因故离开了正道，偏离了既定理想、目标的人，应该及早返回来。换言之，这个“复”是指返回正道，也即改正错误。（因此，“复”所设定的“离开”当是指偏离正道，走上了邪路）按这个理解去读下面几爻，也能畅通，所以我有信心了。

下一句“无祗悔”，有的版本作“无祗悔”，帛书本作“无提悔”。对此，合理的解释是：“提”是“祗”字之误，“提”和“祗”同音（都读zhǐ），又都通“祗”，所以初文是“祗”。“无祗悔”是什么意思呢？这从“祗”的已知义项中得不到令人满意的回答，有本书注曰：“祗，当作祗（音止），灾病。”我不知这根据是什么。韩伯康和侯果说：“祗，大也。”但也无根据，并且认为“无祗悔”是说“无大悔”，用以评价“不远复”就嫌过低了，更与后面的“元吉”不相称。陈、赵二先生说：“‘祗’同‘抵’，至，至于。”并将“无祗悔”翻译为“这样就不至于有什么不好”。仅从与前句的联系看，这样理解倒还说得通，但这意思后接“元吉”的评断，或者说预言，就不合适了。有人推崇尚秉和先生的说法：“祗”为“祗”之误，训为“病”，“病犹菑（灾）也，《复》‘出入无疾’，故‘无菑（灾）悔’。”但这同我前面说的“合理解释”不相合，用卦辞中的意思解释爻辞的句意也不恰当，因为很可能是先有爻辞，卦辞是后人根据爻辞编纂的。于是又有人推崇《经典译文》的意见：“祗”在这里并无实义，只是个“衬字”，即仅起将这句话凑足三个字的作用，以和前句“不远复”句式相同，读来上口，所以“无祗悔”就是“无悔”。这在意思上倒无问题，但难免要问：为什么用了“祗”字来凑数？难道没有更好的办法吗？这似不好回答。因此，我今天要来添加一个最新的理解：这个“祗”字乃是“诋”字之误。“诋”有谴责、责骂的意思，因而“无祗（诋）悔”是说，由于“不远复”，所以别人无可责备，自己更没有怨悔。“不远复”有这样双重的价值，所以要评价为“元吉”。

最后我还想指出,“不远复”并非专指偏离正道还不远,也即错误犯得还不大就改正了。这只是可能的情况,不就是它的本义。“远”在这里主要不是指离开正道的距离大,即错误的性质严重,更是一个时间概念,是“久远”的“远”,主要是着眼于—发现错误就主动自觉地改正,故“不远复”乃是“知错即改”的意思。应该说,“知错即改”,这是对待自己错误的最正确的态度,也是对待犯错误者的最高要求,因为人是不可能根本不犯错误的,即使犯了大错,若是因为没有认识到而未及时改正,也不好就从道德上加以责备。本卦把知错就改放在第一爻讲,评价为“元吉”,颇能说明《周易》作者对人犯错误的问题有着十分正确的认识,抱着最实事求是的态度。这个认识和态度由后来的儒家所继承和发展了,用孔子的话说,就是“过则勿惮改”(《论语·子罕》)、“过而不改,是谓过矣”(《论语·卫灵公》)。

《周易》作者对人犯错误的问题有着十分正确的认识,抱着最实事求是的态度。这个认识和态度由后来的儒家所继承和发展了。

六二：休复，吉。这个“休”字,有人认为是“美好”义,译“休复”为“美好的回复”;有人认为和下一爻的“频(认为应读“颦”)互文见义,故应是“欣喜”的意思,“休复”是说“高兴地回家来”。(因为赚了钱,即“朋来”)有本书说这“休”是“休止”义,译“休复”为“停止返回”,但都是用爻位说作解,未从义理上加以说明。仅从字面上看,“停止返回”是说不要完全回到正道,也即错误改正了一部分就算了。但当然不能是这意思。这个“休”应是“休息”的意思,即是否卦第五爻“休否”的“休”,指停下原来的活动不再继续下去,因而“休复”是说“复”了以后就不再“复”了,与“复道”即“改错”联系起来看,当然是说回归到正道、改正了错误以后,就不再发生同样的偏离,不再犯同样的错误。这也就是孔子表扬颜回时说的“不贰过”。用这个意思去承接上一爻的“不远复”,是最恰当不过了:先说“知错就改”,次说“以后就决不再犯了”,这不最合教诲者作教诲的逻辑,并且道出了真正决心改正错误的人思想和行为发展的逻辑吗?人不可能不犯错误,但应该可以不重犯同样的错误,从道德上提出“休复”的要求更是合理的,所以能够做到“休复”,不仅能够保证事功的最大化,而且体现了



道德上的自律要求,因此才可以评为“吉”。

六三:频复,厉,无咎。有了对前二爻的正确理解,这“频复”就很好懂了:“频”即频繁、屡次,“频复”就是“频繁地复”、“多次地、不断地复”,说白了,就是虽能改正错误,但屡改屡犯。这可能使人逐渐丧失彻底改过的信心,更难保证不犯更大的错误,自然意味着危险。但既然不拒绝改过,就还有希望,道德上不宜过分责备,因为一个人之所以一再重犯他确实很想改正的错误,一定还有别的非道德的原因。因此,评价为“厉,无咎”,是很中肯的。这样理解的“频复”,显然是和上一爻“休复”相对待的,二者真可说“互文见义”。上述理解之不误还有一个旁证:在帛书本,“频复”作“编复”,邓球柏先生的解释是:“编复:如同编织布帛书囊一样频繁地往复。编,借为频。”从事理和教诲方法看,指出“频复,厉”,显然是对上一爻“休复,吉”的补充,即是从反面强调一下“休复”的价值,或者说“吉性”。所以这两条爻辞的顺序也是安排得很恰当的——教诲人时,总是先讲要怎么样才好,然后补充说不那样不行。

六四:中行独复。这一爻其实很明白:“复”预设了“离”,意味着“离”过,从而“复”的起点必是“在途中”。所以“中行”无疑是指“中道”、“途中”,实即事情进行之中。“行”在这里是“行程”义,即“千里之行,始于足下”(《老子》六十四章)所说的“行”。“独复”意味着“离”的时候和行程之中有同伴、同路人。这和返回正道、改正错误相联系,就说明这里讲的错误不是个人私生活方面的错误,而是和众人一起从事某项事业中犯下的错误。从《周易》是向侯王、君主的“进言集录”看,这是实情。由此可知,第一爻“无祗悔”讲的“祗(诋)”,主要是指同路人的讥讽、谴责、谩骂——同一伙人一起犯错误,当其中一人因有所觉悟而表示“不干了”时,其他人会群起而攻之,这可说是一条规律,表示“不干”的时间越早,受到的攻击则越少,又正是这条规律的一个方面的内容,想到这一点,对第一爻的体认就更加深刻了,并且感到,那里已经给本爻的“独”字设下了埋伏,预示了“不远复”者是有同伴的,他的“复”可以是“独复”。因此,这“中行独复”是说:如果你是

和别人一起犯错误，偏离了你们共同的理想目标，你也要一旦认识到错误就立即改正，不怕他人反对，敢于独自义无反顾地回归正道。这往往是发生在在错误的道上走得比较远了的时候。上一爻讲的“频复”，一个重要的客观原因，是“复”了之后常会遭到原先同路人的讥讽、谴责、谩骂，因之又返回去向他们认同，紧接着说这一爻的意思，显是针对这情况而发。中行独复的态度当然是对的，但既然可能脱离群众，事功效果未必一定好，所以这一爻只叙事，不作价值判断。

由于未能理出上述思路，注家们对这句爻辞的理解总是不得要领，只好以爻位说来搪塞，作出的翻译则多是这样的：“居中行正，专心回复。”“在行(háng)列正中，独能返回正道。”也有人说：“这条爻辞的意思是：中军单独归来了。”“这一爻，说明在恢复时期，吉凶未定，必须坚持原则，为所当为。”对于这种理解，读者有何感想？

六五：敦复，无悔。“敦”的义项很多，孤立地解这一爻，可以有许多项用得上。高亨先生说：“敦复者，受人督责促迫而返。”这是兼取“敦”的“督促”和“逼迫”二义，明显可通，但显然不能用这意思承接上文。我以为，将这个“敦”理解为“敦厚”、“诚恳”的意思，即临卦末一爻说的“敦临”的“敦”，最为可取，这个意义的“敦”字正适合于用来描写君主的表现，例如《老子》十五章讲到得道之君时就说：“敦兮其若朴。”上一爻说“中行独复”，又不预言其吉凶，这难免令人担心，可能要问：这样独复怕对不起同路人，有失厚道吧？这句爻辞就是针对受教育者的这种心理、这个问题而说的，所以意思是：只要不是出于个人私利的考虑而背叛众人，而确是真心诚意地承认错误和要求改正错误，那么，即使暂时受到人们的指责，也没有关系，终于会得到理解而无怨无悔的。按这解释，这句爻辞安排在这里，不又是十分妥帖吗？

上六：迷复，凶，有灾眚。用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。“迷”的基本意思是指因为不辨方向而感到不知如何是好的心理状态，所以“迷复”尽管也是“复”，但不是由于真切地认识了错误而自觉地回到正道上，而是糊里糊涂地瞎摸，又摸回到了原先的出发地。这说明他原本就没有一个理想目标，严格说是谈不上本义上



的“复”的。因此，“迷复”其实是说行事没有明确的方向。这样行动，哪有不“凶”的？迟早要造成灾眚——眚读shěng，也是灾害义，有的注家说灾是外来祸殃，眚指内部的即自己酿成的灾难，我不知这样说有无根据，但用在这里，倒也恰切。对于这条爻辞的前六字作这种解读，我以为是最合理的，因为前五爻虽是讲各种“复”，本质上都是讲坚守正道，从而也就是讲行事要有明确方向，心有定数，最后讲一下没有方向的“迷复”会怎样，就一正一反地论述得又全面又有力了（所以本卦六条爻辞唯有此爻的评价辞是“凶”）。这时结束全文，文章也更显得前后呼应，有头有尾了。（这样结尾几乎是《周易》爻辞行文的通例，例如剥卦最后一爻说“硕果不食”，就是因为前面各爻都是讲“贪食硕果”）由此可知，注家们多将“迷复”翻译为“迷失归路”、“迷入歧途不知回复”、“迷误返回，重新开始”，等等，是译得很不准确的，说明译者未能完全把握全卦的主旨。

按说，这一爻有前六字就够了，所以后面的话应视为作者写完前六字后感到“意犹未尽”，又对“迷复”的不良后果补作发挥。“用行师”就是“用以行师”，“以”指代“迷复”，因后面又有个“以”而省略——后“以”字是连词，表示后句是前句导致的结果。“不克征”是说不能进行用兵征伐的事了。所以这几句可以这样翻译：如果处于这种“迷复”状态而去行军打仗，那必将导致大败，以致国君都可能蒙难，此后将长期不能进行征伐之事。大意肯定是这样，语法分析可能因人而异，但不必看得太重。

二十五、无妄 ䷘ (震下乾上)

论无妄之人



(卦辞)元亨,利贞,其匪正有眚,不利有攸往。

(爻辞)初九:无妄往吉。

六二:不耕获,不菑畲,则利有攸往。

六三:无妄之灾:或系之牛,行人之得,邑人之灾。

九四:可贞,无咎。

九五:无妄之疾,勿药有喜。

上九:无妄:行有,眚无,攸利。

“无妄”在帛书本一律作“无孟”。“妄”和“孟”古音相同,但意义大不一样,有人解说帛书此卦时,按“孟”字的意义作解,与历来按“妄”字的意义给出的解说,自然大不一样。从全卦内容看,似以按“妄”字作解更合《周易》主旨,所以我从通行本。

元亨,利贞,其匪正有眚,不利有攸往。

前四字已在解说乾卦时讲解过了。“其”在这里是连词,相当于“若”,(《诗·小雅·小旻》:“谋之其臧,则具是违;谋之不臧,则具是依。”)也可视为语气词,起加强语气的作用,没有意义,帛书中就没有这个“其”字。高亨先生说:“其匪正有眚,言其所为不正则有灾眚也。”解释得很正确,但似乎把“其”当代词处理,这卦辞就是针对具体人事而发,没有普遍意义了,而这一句应是从反面对前文“利贞”作补充,正是讲普遍规律——这证明“贞”在《周易》中确为“正”义。行为不正是主体自身道德品质不好的外部表现,造成的不利后果不属天灾,行为者自身是要负责任的,所以说“有眚”,不说“有灾”,也不说“有凶”。



这似乎印证了郑玄的说法：“异自内生曰‘眚’，自外生曰‘祥’，害物曰‘灾’。”“不利有攸往”应是接着“匪正”说的，和“有眚”是并列关系，不是对“匪正有眚”的补充（“匪正”后可加个逗号）。所以这两句的意思是：一个人的行为不正必然给自己造成麻烦，因此，“匪正”（即不贞）之时不宜有所行动——严格说，“匪正”是指“心术”不正，心术不正则行为不正，行为不正才必惹祸乱，即“有眚”，若指行为不正，则已经“往”了，谈不上“不利有攸往”了。可见这是在教人加强道德修养，行事之前要扪心自问动机是否纯正，要先端正了动机，才开始实际行动起来。卦辞的这个意思，和卦名“无妄”即爻辞中的四个“无妄”的意思，是很一致的。

初九：无妄往吉。“妄”的义项很多，在这里是什么意思？对此，注家们的理解多有分歧，林政华先生说：“前人对‘无妄’两字有许多训解，都未能中肯。如说是毋望、不望（《史记》春申君传张守节正义说：犹不望而忽至）；说正、至诚（程传）；说是实理自然（朱子本义）、当然（高亨《周易古经今注》）等，都对九五‘无妄之疾’一爻无法解释。”我则以为，这个分歧的根源在于各人对本卦爻辞的理解不一样，为了自圆其说又都企图将“无妄”往适合自己的理解方面训释。就文论文，“无妄”的含义其实是清楚明白的，就是卦辞“匪正”所谓的“正”。“妄”的基本含义是“乱”。《说文》：“妄，乱也。”“乱”的基本意思是失去了标准，没有了规范，而合规范、合标准，就是“正”。因此，“无妄”即“不乱”，也就是“正”，或者说“贞”，从思想、品德方面说，意味着人心中有理想追求，有是非观念，从行为表现方面看，就是做事不乱来，总是按公允的准则、规范行动。所以这句爻辞是说：有正确的是非观念，行事才会顺遂吉利。这一爻说的“无妄”，可以理解为品性，也可以理解为具有这品性的人。《周易》作者推崇的准则、规范，自然是周礼，故其实际意义是：依礼行事，才会有好结果。这作为一般教诲，就是孔子那句名言的意思，“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《论语·颜渊》），翻译成今天的语言，应该是：遵纪守法，才会办事顺利——这条爻辞最好地证明了“往”字在《周易》中常是行动、实行义。许多注家把

这个“往”字也翻译为“有所前往”，实在太不应该了。

六二：不耕获，不菑畲，则利有攸往。“菑”本是指才耕种一年的田，这时还比较贫瘠，所以用作动词时成了“开荒”的意思。“畲”则是指开垦了二三年的“熟田”。这里，“耕获”与“菑畲”对言，所以前两句自然地拆解为“不耕而获，不菑而畲”，有本书就将这一爻翻译为：“不耕种而有收获，不开荒而有熟田，那么前往有利。”但这明显不通，不知怎样“那么”起来的。（译注者只顾用爻位说解释，不顾义理上通不通了）为了避免这种事理上明显不通的解释，有注家认定这里省去了两个“不”字，说：“‘不耕获’即‘不耕不获’，‘不菑畲’，即‘不菑不畲’。”于是译文变成了：“不事耕耘，不图收获，不务开垦，不谋良田，这样就有利于有所前往。”但这更加不通了：既然不事、不图、不务、不谋，“这样”为什么还要“有所前往”？“前往”要是无所追求，又何谈“有利于”？倒是有人作了一些“让步性的解释”，但终不能说得圆通。李镜池先生认定本爻是要突出无妄，教人力戒虚妄，就不顾字面的限制，干脆意译为：“不耕种就要收获，不开垦荒地就想种熟地，都是妄想。”这倒是讲通了，大概也不违作者原意，但字面上却讲不清为什么可以这样理解和翻译。

我以为，这里造成困难的原因是人们囿于成见，不愿把“耕获”和“菑畲”都作为双音节词，即一个意义单位对待，而《周易》作者却正是把它们都当成一个成语来处理的：“耕获”是“耕则必获”的压缩，作为一个意念单位，又用作一个动词了，所以“不耕获”乃是说：“不抱耕则必获的想法（态度）。”同样地，“不菑畲”是说：“不作要开荒就一定要得到熟田的要求。”这就是后人说的“只问耕耘，不问收获”的意思，表达的是“前人栽树，后人乘凉”的情感，即是教人厚道，抱着遇到挫折总是反求诸己的处世态度，所以正是“无妄”的道德心理基础。因此，接下说“则利有攸往”就十分自然、合理了。由此可知，这一爻是对上一爻的发挥，从更深的层次上去说明“无妄往吉”的道理。

六三：无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾。“无妄”是道德要求，人完全按道德规范行事，只能化解人际关系上的矛盾，并不能



避免偶然的祸殃。所以有德之人，无妄之人，也是可能遭灾遇难的。但这里的问题是：有德之人即使遭遇到灾难，他也不会受良心的、道德的谴责。“无妄之灾”和第五爻的“无妄之疾”同构，“无妄”都是指无妄之人，故“之”在这里是连词，如果的意思。（《书·盘庚上》：“邦之臧，惟汝众；邦之不臧，惟予一人又佚罚。”两个“之”都是若义）有本书训为“致”，是错误的。这一爻乃是比喻地说明，如果说无妄之人也有灾祸，那么他的灾祸就像是有人将他的牛拴在一个村子的路边，被过路的人顺手牵走了，结果是那村子的人冤枉背上了偷牛的恶名。无妄之人遭受的灾难，就如那村里人所蒙受的委屈。“或”在这里是不定代词，“有人”的意思，作“系”的主语，有注家训为“若”、“如同”，“系”就缺主语，后面的“之”也无所指代了；“行人之得”即“行人得之”，为了和后句词律一致，故将“得之”倒装。这条爻辞说明，《周易》作者对道德的本质和功能已有颇为深刻的认识，故在前两爻讲了道德的功利价值（“往吉”和“利有攸往”）之后，马上补说一下有“无妄之灾”。这同时说明他的思维是十分缜密的。

九四：可贞，无咎。这只能理解为说了上一爻的比喻之后，论者意犹未尽，就又补充一句：人能持守正道，因而问心无愧，就无可责难了。这里，“可”是“能够”的意思，“贞”为动词，或者说“可”是适合义，即“可口”的“可”，“贞”是名词——我的意译性解说中加上的“问心无愧”，当是上文给出的语境和“可贞”的含义相结合而生发的“题中应有之义”。

九五：无妄之疾，勿药有喜。在古代，“疾”字单用时是指小病。“有喜”与疾病相联系时，是指病愈，《周易》中有三个“有喜”，都是这用法。所以这一爻是说：有德之人，即无妄之人，也不会不生病，但他如果生的是小病，那就不吃药也会好的。这是为什么？是否说得不切实际？主爻位说的注家一定是用爻位说来解释，但那实际上是回避问题。似乎可以从道德高尚的人必定心情舒畅、心理健全，而这对健康很是有利这个方面，去讲些道理，但我更倾向于认为，《周易》作者说出这样一条爻辞，其实并无深意，不过是又从生理病患方面再次强调

一下道德的价值功能,好像我们今天也常听人说:不生气,心情好,病都会少生一些。这也无非是强调好心情的功利意义,何必多加追究——刘大钧先生将这一爻翻译为:“意想不到的病,不服药而愈。”真令人费解。且不说他已经把第一爻中的“无妄”翻译为“无所冀望”,这里没有理由改译为“意想不到”,“意想不到的病”为什么可以不服药而愈,就更说不出道理了,《周易》作者哪会说出这样的意思?

上九:无妄:行有,眚无,攸利。这条爻辞,通常被断句为:“无妄,行有眚,无攸利。”这显然很难说通,而且与初爻的意思相抵触。陈、赵二先生的书中对这断句作的解释是:“此与初九正相为对。初九为‘无妄’之初,行动有吉,上九为‘无妄’之终,行动有灾;初九得正,动则有利,上九失正(阳爻处柔位),动则不利。虽皆‘无妄’,而有此差异,时不同也。无妄尚且‘行有眚’,而况妄乎?”且不谈这里夹杂了爻位说,仅凭肯定“无妄”终于有灾,就要认定这不合《周易》作者的原意。把这一卦的主旨落到“时不同”则“无妄”的作用也有别上,更是不妥。若真如此,人何必要作无妄之人?有妄又如何?末后的反诘建立在“无妄”总要比“妄”好这个基础上,可前面的论述正是抽掉了这个基础。所以这个解释是不能成立的。但对这一爻,历来的注家多是如此断句,所作解说也与此大同小异——这一爻,刘大钧先生的译文是:“无所冀望而行则有灾,没有什么利。”似乎又令人费解。

对于我上面指出的传统断句造成的困难,高亨先生早看出来了。他设想的解决办法是去掉“无”字:“此爻无字疑衍,盖后人见卦名‘无妄’,初九、六三、九五皆有无妄二字,因于此爻增加无字也。妄,乱也。妄行则必有灾,而无所利,故妄行,有眚,无攸利。若作无妄行,是其行正当,安得云有眚无攸利哉。”

宋祚胤先生也看出了传统断句的不妥,但他的解决方案是把“行”训为“将”,又认这条爻辞乃是一个反诘句。他的译文是:“有诚的人将有灾祸吗?得不到任何好处吗?”这似乎更加肯定了真诚无妄的人必无往而不利。

我认为,高先生的意见是对的,但我还是要说:怀疑不是证据,所



以不能就删去“无”字。宋先生的意见也不错,但作反诘句处理,似不合《周易》行文风格,也就不能采纳。没办法,我只好又标新立异,对这条爻辞作如上的标点。我的理解是:这末一爻是对“无妄”作总结了,由于前面是分别从①无妄之人行为有德,②但并不因此免灾,③只是终归“有攸利”三个方面做论述,所以这总结也就从这三方面概括。因此,这个“行”不是“行动”义,也不是“将”义,而是“德行”的“行”,亦即人们批评知识分子时说的“文人无行”的“行”。所以“行有、眚无”即是“有行、无眚”,等于说“有道德,无灾殃”,说成“行有、眚无”,是为了让“行”和“眚”都处在主语——陈述对象的位置上。“攸”有时用来引出结果,相当于“于是”。《诗·大雅·灵台》:“风雨攸除,鸟鼠攸去,君子攸芋。”其中“攸”字都是这用法。所以“攸利”就是“于是获利”。自然,认为这个“攸”还是相当于“所”,“攸利”是说“这就是(无妄)利之所在”,也是可以的,甚或更好。

通观本卦卦辞和爻辞,其中心、主旨是教人加强道德修养,做无妄之人,是非常明显的,有人说,这里也同时贯穿了教人“识时”的思想,即要人认识到当“时穷难行”之时,虽不妄为,也会“有眚”、“无攸利”,应该说,这是由于没读懂这末一爻而导致的对于全卦的误解。

二十六、大畜䷙(乾下艮上)

论要有节奏地推进事业



(卦辞)利贞。不家食，吉，利涉大川。

(爻辞)初九：有厉，利已。

九二：舆说辐。

九三：良马逐，利艰贞，日闲舆卫。利有攸往。

六四：童牛之牯，元吉。

六五：豶豕之牙，吉。

上九：何天之衢，亨。

在帛书本，此卦卦名为“泰蓄”，一般认为从含义上说，“泰蓄”和“大畜”是一致的。本卦爻辞中没有“大畜”字样，故这卦名是按“主题题名法”起的。有注家说：“《大畜》卦是写通过积蓄，等待时运而最终亨通的道理……《大畜》之四阳代表积蓄道德才能而最终仕进的贤人。初、二爻的止而不行，并非静止，而是在积蓄力量，等待机运。”另一本书将“大畜”解释为“大为畜聚”后说，这是“表明事物发展过程中，必须竭力畜聚刚健正气的道理……犹如‘君子’广畜‘美德’，君王遍聚‘贤者’。”待我讲解完全卦之后就会知道，这些说法作为对本卦内容、主题的概括，是完全错误的，简直不着边际。

利贞。不家食，吉，利涉大川。

这几句卦辞是否体现了“大畜”即“大为畜聚”的主题？上面提到的“另一本书”说：“家，用如状语；‘不家食’谓不使贤人在家自食，即广聚于朝廷。此句取养贤为喻，说明‘大’者必须‘畜’贤，再发前文‘大畜，利贞’之义。”这明显不是注释，而是把自己的体会，甚或基于先人



为主之见而生发的想象，硬当作原本有之义了。也有注家承认，“卦辞‘不家食吉，利涉大川’似乎看不出有积蓄的意思”，但接下又说：“事实上，这两句不是讲积蓄，而是讲积蓄的终极结果；它与上九‘何天之衢亨’的意思是一样的，而上九之亨通正是经过了积蓄与斗争实现的。”这讲得圆滑一些，实质上还是先把自己的感想注入原文，然后再作注释。至于有人把“不家食”解说为“不宜把大牲畜供食用”，那就错得更远了。

朱熹说：“不家食，谓食禄于朝，不食于家也。”这理解有一定道理，故后来注家多从此说，但是，①这不是唯一可能的理解，并不足以证明别的理解就一定不能成立；②这样理解，这一卦就没有了普遍意义，似乎是专对有可能入朝做官的人说的，这就有待证明了；③按这理解，这话就决不是对侯王、君主说的，从而与《周易》的主要教诲对象乃是侯王、君主这个合理的设定相冲突。因此，我不作这种理解。

纯从文字上分析，“不家食”只是否定“在家食”，并未肯定在哪里“食”，所以其抽象意义只能是“出门去求食”。因此，我认为这一句不过是说：要走出家门，志在四方。这对普通人来说意味着出去闯天下，对侯王、君主来说，是比喻放眼天下，不满足于已有的这一点封地。这种志向和气魄自然要评价为“吉”。这个理解对前面“贞吉”和后面的“利涉大川”，也最能相承接。据此，我认定经文原意必是如此。待解说完爻辞以后，读者还将看出，按这个理解去看爻辞，或者反过来，从六条爻辞体现的一般意义来读这一句话，都能给人启发，说明二者之间确实存在着互相发明的关系。

初九：有厉，利已。“已”、“己”、“巳”三字形近，容易混淆，所以高亨先生的《周易古经今注（重订本）》作“己”，他对此爻的解释是：“筮遇此爻，将有危险，然亦无害，终利于己，故曰有厉，利己。”帛书中作“巳”，邓球柏先生的注释是：“利已：宜祀。利，宜，适合。已借为‘祀’。”我认为，从几爻所说和全卦主旨来看，理应作“已”，“停止”的意思，故这一爻是说：如果前进路上遇到了大困难，宜于暂时停下来，不要急着冒险前进。“厉”的本义是指磨刀石，这石头能磨去刀的一部

分而使之变得尖锐(利),意味着它的厉害,由此引申出一些什么义项,可想而知,一般译为“危险”,这不错,但对这个“危险”,显然应作广义的理解。

这句爻辞的具体含义是什么?人难道不应该发挥迎难而上的大无畏精神?这就要结合后文来体认了。从与卦辞的联系看,这句话显是针对“要走出家门,志在四方”的勉励而发。人呆在家里自无危险可言,一出家门,就必然会想:遇到危险怎么办?是不顾一切地往前闯,还是暂时停下来休整一下?所以读了这第一爻就该联想到,也许本卦的主题就是讨论这个问题,这初爻则是给出原则性回答:真遇到危险的时候,最好暂时停下来休整一下。

九二:舆说辐。辐是捆绑伏兔(连接车厢与车轴的部件)与车轴的绳索,“说”同“脱”,“舆”在这里应是指车子,不是指车厢。所以这句话是说:联接伏兔和车轴的绳子脱落了。言外之意是:车子开不动了。按这理解,这句爻辞就是举个实例,对上一爻的意思作说明和发挥,意思是:比如车辐脱落了,怎么办?不停下来进行修理,还非要继续前进,办得到吗?

有个注家将这一爻翻译为:“车子脱了伏兔,不免有危险。”这是把这一爻作孤立的了解,如真是这意思,后面该加个“厉”字的。之所以不加,显是因为这只是在举例,即是我上面说的意思,根本不必加,也不能加。

有个注家解释这句爻辞时说:“‘舆脱辐’只不过是把车厢卸下来……并不一定是车子坏了。所以爻辞的意思是说车停住不走,把车厢卸了下来,短期内也不准备出车。……这一爻是自己停住不走,无忧无害,并不坏。”如果真是这意思,后面更应有“无咎”之类的评语,竟没有,说明《周易》作者不是这意思。

九三:良马逐,利艰贞,日闲舆卫,利有攸往。“逐”字在帛书中作“遂”。“遂”是“丢失”义,“逐”是“追逐”义,意思相去很远。邓球柏先生说:“遂,逐,形近易误。”他断定是通行本将“遂”误作了“逐”,故认为本爻头句是说,车子松了架,拉车的好马也丢失了。我以为他断反了。



按他的判断,此爻与上爻意思有重复处,这没有必要,而且全爻的“整体意思”将与第一爻道出的本卦主旨不相一致。我的领会是:上一爻是举个确实遇到了困难而被迫不能继续前进的例子,申说初爻关于“有厉,利已”的思想,这一爻则从另一面补充说,即使在顺利的情况下,也需要有所休整,为克服以后可能遇到的困难作准备。这样,前三爻作为一个整体,意思就更加清楚明确地表达了本卦的主题:做事不可只顾向前走,必须有节奏地推进。因此,这条爻辞的意思是:即使在车子没有坏,正由良马拉着驰逐之时,也还是要牢记“艰贞之道”,不时休整一下,操练驾车防卫的技能,这样才更有利于今后的前进。这样理解,本爻就紧承了上爻,从文章上看也要好一些。“日闲舆卫”句中的“日”是时间状语,直译应是“每天”,当然只是表达“经常”的意思。“闲”通“娴”,用作及物动词,就是“操练……以求熟练掌握”的意思了。“舆”和“卫”都用作动词,指“驾车”和“防卫”。说上这样一句,显是把开拓事业比喻为征战,同时又不言而喻地表达了“必须有停下休整的时候”这个主旨意思,因为“闲舆卫”当然不能与战场上的拼搏同时进行。

有本书对本爻前两句作注说:“此以‘良马奔逐’比喻九三‘畜德’既充、强健至盛,又与上九阳刚‘合志’,故可施展才用;但因三位‘多惧’,恐其刚亢过甚,冒进有失,故又戒以‘利艰贞’。”这是为了证明本卦主旨是讲“大为蓄聚”,利用爻位说硬往原文中灌注它并没有的意思,以致用语也极为晦涩难懂了。

六四:童牛之牯,元吉。这个“牯”通“牯”,指系在牛头上的横木,好使牛不能用角去顶人,冲撞篱笆之类的东西或同别的牛进行角斗。因此,“童牛”必是指公牛,因为只有公牛才会如此,母牛性情温和,不必加以防范的。注家一般都从虞翻说,将“童牛”注释为“无角之牛也”,是错误的。既无角,有什么必要多此一举?高亨先生认为“童牛”是指未长大的小牛,说:“童牛角初生,喜触,其角未坚,易折,牯之则不致触伤人物,或伤其角,故曰童牛之牯,元吉。”这说得也不切实际。初生牛犊之角极短,却不细,并不易折,它很稚嫩,也不会伤人。至于

用“童牛”指“公牛”，这并不奇怪，在古代可说是“常规”，因为男性童仆当时就简称为童，《说文》明确地说：“男有皐曰奴，奴曰童。”由此可知，这句爻辞是说：公牛头上给安上了牯木。

这句话的具体意思是什么呢？又是怎样同上下文相联系的？清理一下作者的思路就会明白，这是提醒教诲对象：你想克服困难继续前进，就必须发挥自己的优势，而如果你拥有的优势因故不能发挥出来了，你就得或者等待它恢复，或者另寻出路了，就如公牛的优势在它的角，当它被安上牯木而失去了这个优势的时候，它会怎样？原来，这是在讲了休整的必要性之后，进一步指出：休整的目的是恢复优势或另找发挥优势的地方，以求克服困难，更好地前进。懂得这一点并且这样去做，就能克服目前的困难，扭转局势。所以后面的评价是“元吉”。

注家们在翻译这句爻辞时，多是按字面直译，但在注释中却解说成“给牛加上牯”，而不是“牛被安上了牯”，似乎这一爻不是教人要设法挽回原来的优势或另行树立新的优势，而是告以要“止恶于未然”。这就把原文的意思完全弄反了。

六五：豮豕之牙，吉。豮豕即阉过的猪。猪的牙是很厉害的，这是它的优势所在，但被阉之后，它的凶性大减，不再需要发挥它的利牙的作用了。所以这一爻的用意和上一爻差不多，又稍有区别：上爻是说本有的优势发挥不出来了，所以必须向外另寻出路；本爻是说优势仍在，只是自己不去发挥，故而应当做的是向内用力，振作精神。也许就是因有这个区别，所以上一爻评为“元吉”，这一爻只说“吉”。注家们对这一爻的翻译和注释，也陷入和上一爻同样的错误。这里我要说：头三爻都是教人怎样处理自己的事，怎么会在四、五爻突然转到要人去“止恶”呢？说明不了这样转换话题的根据，就必须认定“止恶于未然”的理解是错误的。所以我对这两爻改作以上的全新的解说。

上九：何天之衢，亨。“衢”就是道路。《左传·昭公二年》：“尸诸周氏之衢。”杜预注：“衢，道也。”《说文》：“衢，四达谓之衢。”“天之衢”，有人认为是天上的路，程颐就说：“天衢，天路也。谓空虚之中，云气飞鸟往来，故谓之天衢。天衢之亨，谓其亨通旷阔，无有蔽阻也。”我以



为后几句说得很对,但“天之衢”只是指毫无阻碍,即在它上面走不会遇到任何阻碍的路。这种路是不存在的,但又是人所希求的,换言之,人在不断地克服困难,正是企图修建出这样一条路来。这与上几爻说的意见相联系,就是喻示:人决不会没有任何困难,也决没有克服不了的困难。因此,前面加个“何”字,不过是用设问句来表示感叹:何尝有天之衢?它要靠人去修建!实际上是说:成功的路上哪会没有困难?它有待你去克服。这个意思不但与上文衔接得十分紧密,而且正适合用来总结和结束全文。

这句爻辞开头的“何”字,有人认为是借为“荷”,“何天之衢”是说“被天衢担负起来”,也就是“居于天衢之上,位当天街大道,纵横可达,畅通无阻,愿意到哪里就可到哪里,极为亨通”。还有人同时说“天衢”是指“通天大路,在此喻显达”,于是将这一爻翻译为:“获得显达,亨通。”类似这样的说法还有不少,共同的特点是同上文衔接不上,和全卦主旨挂不上钩——每一爻都孤立作解,是不可能据以概括出全卦主旨来的。

通观本卦卦辞和爻辞,可知本卦主旨确是教人——侯王、君主既要放眼天下,又要有节奏地推进事业,需要休整时必须休整,以求更好地前进。

本卦和无妄卦是一对综卦,内容上有何对立性?看不出,只好视为例外了。

二十七、颐䷚(震下艮上)

论行事要有主见



(卦辞)贞吉。观颐，自求口实。

(爻辞)初九：舍尔灵龟，观我朵颐，凶。

六二：颠颐，拂经于丘颐，征凶。

六三：拂颐，贞凶，十年勿用，无攸利。

六四：颠颐，吉。虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。

六五：拂经，居贞吉，不可涉大川。

上九：由颐，厉吉，利涉大川。

马恒君先生说：“这一卦前人讲得极为纷杂，不仅是取象混乱，义理也极不统一，无可适从。我们不得不从《周易》的内部体例上重新挖掘，尽量吸收前人的有益成果，来一番脱胎换骨的改造。”我深以为然。但马先生是主爻位说的，我做的脱胎换骨的改造，与他做的大不一样。历来注家都把本卦中的“颐”字解释为“颐养”，这一点马先生未加改造，而是继承了的。因此，从义理上说，他仍然认定本卦主旨是讲“颐养之道”，所以他的改造是谈不上脱胎换骨的。我则正是在这方面一反传统而“标新立异”。

陈、赵二先生对本卦作“通说”时写道：“《颐》卦象人口颐之形，全卦写人如何谋取食物以求生存的问题……六爻是写每人都有不同的活法，各以其道，但究以正养为上。”这也是认为本卦主旨是讲“养”，但与传统理解又稍有不同。对传统理解的较为准确的表述，是黄、张二先生的说法：《颐》卦“所揭明的‘养正’意义，基本宗旨体现在两端：‘自养’之道，当本于德，不可弃德求欲；‘养人’之道，当出于公，必须



养德及物”。

我对本卦主旨的领会是：它是教人行事要有主见，不可只听命于人，但又不要背离正理。

贞吉。观颐，自求口实。

前二字是占断辞。对这条卦辞的理解不同，是造成对于本卦主旨认识上的分歧之主要原因。“颐”是人嘴和下巴部分的合称，由于后面还有“口实”一词，所以一般都以为是特指嘴巴了。相应地，就认为“口实”是指“口中实惠之物”，即食物。于是这卦辞似乎是说：“看着嘴，自己去谋求食物。”“嘴”是谁的嘴呢？又是谁在“观”（看）呢？这就又可有不同理解。陈、赵二先生的书中此句的译文是：“观察他的口颊，就知道他足以自己谋生。”这是一个理解角度。高亨先生说：“观人之颐，不能饱，须自求食物，故曰观颐自求口实。此示人勿羡于人，宜求于己也。”这又是一个角度。但二者引出的结论完全一致，都是教诲要自力更生，不依赖他人，而且，都未脱离原文字面直接陈述的内容。黄、张二位先生的书就不同了，译文是：“观察事物的颐养现象，应当明白用正道自求口中实物。”这是在头一句就把自己的感想和发挥注入到原文中去，似乎“高屋建瓴”了，但这样为解读后文定下调子，弄得不好，将会导致更大的曲解。

其实，仅从字面上看，这条卦辞也可有不同的解释。邓球柏先生对“自求口实”的训释就不一样：“自求口实：自讨苦吃。口实，毁弄。《国语·楚语下》：‘使无以寡君为口实。’韦昭《注》：‘口实，毁弄。’”因此，他认为这句话的意思是：“看别人的下巴动而行事是自讨苦吃。”

我从邓先生的这个注释得到启发，认为这个“颐”虽是指下巴，但却同“颐指气使”相联系，所以“观颐”就是“看脸色”，是说做事没有自己的主见，全听他人的摆布。这对常人不是好事，对侯王、君主更是大忌，后果是严重的，所以说是“自求口实”。既然证明了“口实”是“毁弄”义（“毁”有“毁坏”、“减省”义，“弄”有“作弄”、“欺侮”义，“毁弄”就当是被贬损、欺侮的意思），那么，邓先生对这句话的理解，从字面上看也至少具有和上述理解相等的“可接受性”，如果考虑到这是在

向侯王、君主作教诲,就更应该倾向于他的这个理解,要是爻辞的内容与之更相一致,那就必须认这个理解为“达诂”了。

初九:舍尔灵龟,观我朵颐,凶。由于把卦辞中的“口实”理解成养人的“食物”了,所以这个“灵龟”也就或者被说成是指“美味”,或者以为是比喻阳刚美质:“龟能咽息不食,灵龟,喻其明智,而可以不求养于外也。”(程颐语)“朵”是树木因缀满花叶而下垂的样子,“朵颐”就当是指下巴往下拉长了。于是这句爻辞就被解释为“抛弃自己的美味而羡慕别人的吃食”,亦即喻指贪心不足。这自然意味着“凶”。但按我的理解,“观我朵颐”乃是说“看别人的脸色”。因为这是在批评“观者”,“我”对他来说是“别人”,前面不是说“己”,是说“尔(你)”,所以后面也不说“人”而说“我”了。这样,前句说的“灵龟”就该是喻指“主见”,或者更准确一些,指“高明的指路人”。这是因为古人遇大事而不知该如何行动时,就占卜问神,而龟卜曾经是最常用的卜问方法。“灵龟”就是神龟(“灵”有“神灵”义,也有“灵验”义),故而有灵龟就意味着可以得到最好、最有效验的指示。所以这条爻辞直接是说:丢开自己的指路人,总是盯着别人的下巴看。灵龟是自己的,使用时不必求人,因而其实是说:自己不拿出主见来,只看别人的脸色行事。这对理应掌权出主意的人——侯王、君主来说,意味着大权旁落,所以评价为“凶”。我想,作这样的理解,不仅字面上也说得通,从《周易》这部书的性质看,则要说这个理解深刻得多,正确得多。

六二:颠颐,拂经于丘颐,征凶。“颠”有“坠落”义。《左传·隐公十一年》:“子都自下射之,颠。”其中“颠”就是指被射之物坠落了下来。所以按我的理解,“颠颐”是指将下巴拉下来,作为向他人发出的信号,就是“下命令”、“作指挥”的意思,因为不用语言而是用表情下命令时,正是用垂落下巴表示默许。

“拂经”无疑是“拂逆正理”的意思,即这“拂”是“逆违”义。(《诗·大雅·皇矣》:“四方以无拂。”)“经”指当时尊奉为典范的著作,因而也被借来指谓里面宣讲的思想观点,并认作公理及行为的一般法则了。“丘颐”指什么?我未见有人正式解说过,都是避而不注,或语焉不详



地一笔带过。我不愿采取这态度,要来冒险明确地说:如果真作“丘颐”,那确是无法解释的,因此应从高亨说:“‘丘颐’本作‘丘颐’,颐、颐形近且涉上下文而讹。”但高先生又说此“颐借为隅”,我就不同意了。“丘”有“大”义。《孙子·作战》:“丘牛大车,十去其六。”其中“丘”应训为“大”。“颐”指大头,也引申为“大”,故带有了令人敬畏的意味。所以“丘颐”承上文读来,乃指大的、带原则性的规范。“于”在这里是表示对象、范围,说明在哪个方面“拂经”。因此,这条爻辞是说:应按自己的主见行事,但若在大问题上违逆正道,前途则将凶多吉少——“征”是“发展下去”的意思。

六三:拂颐,贞凶,十年勿用,无攸利。开头的“拂”字当和上一爻“拂经”的“拂”同义,“颐”应是指那“颠”下来了了的颐,所以“拂颐”是说:自己这次的主张、命令违逆上次的主张、命令。这样一次两次可能问题不大,次数多了,时间长了,就说明对事情没有真正的认识,实际上并没有自己的主张。这自然会有好结果,所以接下就说“贞凶”;还可能因此被认为缺少才能而受到贬斥,长期得不到任用,所以接下又说“十年勿用,无攸利”。“十年”自然不是确数,仅表示时间长。“无攸利”应看作“贞凶”、“十年勿用”的并列成分。

有人按本卦是讲“颐养之道”的传统理解,将“朵颐”、“颠颐”、“拂颐”依次译为“垂腮进食”、“颠倒向下求获颐养”、“违背‘颐养’常理”。试想一下,同一个“颐”字在接连的三爻中竟是“进食”、“求获颐养”和“颐养常理”三个不同的意思,这可能吗?按这些意思作出的翻译,不添加一些解释性的话,能使人读懂吗?例如这一爻,其译文是:“违背‘颐养常理’;守持正固以防凶险,十年之内不可施用才能,要是施用必将无所利益。”只有把每一句都看作占断辞,因而并不追问全文的意思,才能算是“读懂”了。

六四:颠颐,吉。虎视眈眈,其欲逐逐,无咎。这是对第二爻作解释:那里是说“颠颐”而“拂经”就将“征凶”,于是在讲了“拂颐”会怎么样以后补充说,并不“拂经”的“颠颐”是一定“吉”的。后两句的意思是:不但自作主张地发号施令,而且对执行命令的人严加督促,表现

出命令必须得到不折不扣的执行的强烈愿望，那也无可指责——“无咎”。“虎视眈眈”已经成了成语，是描写老虎眼睛死盯着他的猎物，这里是借用来指严格监督下面执行任务的人。“其欲逐逐”是描写欲求非满足不可的样子。这“欲求”自是命令得到彻底执行的欲求。马恒君先生说得好：“汉语用叠字作词尾一般都具有形容状态的作用，‘眈’是下视，‘眈眈’就是下视的样子。‘逐’是‘追逐’，‘逐逐’就是追求的样子。”

六五：拂经，居贞吉，不可涉大川。第二爻说了“拂经”将使“颠颐”得“征凶”的后果，于是又对“拂经”也作个说明，意思是：违逆的若不是大原则，也不要紧，只要“居贞”，即守住了根本道理，也会有好结果的，只是“不可涉大川”。由于是对第二爻作说明，就承第二爻而省去了“颠颐”二字，局限于“拂经”本身，是谈不上“居贞吉，不可涉大川”的。在第二爻，“拂经”后有“于丘颐（颐）”，而这里没有，但正是这个差别使得两爻的评价辞截然相反，故而可以认定这一爻的“拂经”并非“拂经于丘颐（颐）”，仅指违逆小的原则。从事理上说，有能力有主见的人，办事是一定会有创新的，不会老老实实在地依照旧规矩和上级的指示进行，必然要打破诸多条条框框。这一爻就是回过头来对此表示肯定，同时嘱咐务必坚持正道，也即根本原则（“居贞”），并且在大的可能有生命危险的事情上不可如此（“不可涉大川”）。

上九：由颐，厉吉，利涉大川。前几爻都是讲“颠颐”，即自作主张地行事，但这如果不是专对最高统帅而言，即行为者还有上级的话，就有个如何对待上级指示、命令的问题。这最后一爻就是讲这个问题，并以此结束全文。这个“由”是“遵循”、“遵照”的意思（《诗·大雅·假乐》：“不愆不忘，率由旧章。”其中“由”字就应训为“从”，也即“遵照”）。“颐”则是指上级的“颐”——上级的脸色、意图、命令了。“厉吉”有歧义。如果“厉”是危险义，则是表达一个让步句，从而本爻的意思是：服从上级的命令，即使有危险，最后也会是好结果，并且由于有上级的指令在，行动起来理直气壮，还更有利于克服困难险阻——“利涉大川”。按这理解，可说这里同时有个暗示：你“虎视眈眈，其欲逐



逐”地要求下级严格执行你的指令,那么你也必须同样地对待上级的指令,反过来,你这样对待上级的指令,将更有利于你的指令的贯彻执行。因此,这一爻其实也是在讲“颠颐”。“厉”还有严厉、严格义,若取此义,则是表示条件,本爻就是说:执行上级指示要严格,即要不折不扣地执行,才会有好结果,才会“利涉大川”。这说得通。我以为,依前一解,让“厉”字在《周易》中统一为危险义,较为恰当。

我对本卦的解释是“脱胎换骨”的,我为此真有点诚惶诚恐,现特抄录一本名著对此卦的翻译,既供读者比较,也想以此相当地弥补我的可能的大失误(略去爻题):

(卦辞)颐:占吉,观看两腮(长相),(知其)能自谋生路。

舍弃你的灵龟,观看我隆起的两腮,凶。

两腮颤动,(又)拂击胫与背及腮,(这预示)出征则凶。

拂击腮,占凶,十年无所用。没有什么利。

颤动两腮,吉。(双眼)虎视威猛有神,面容敦实厚道,无灾。

击胫,居而守正,吉,不可涉越大河。

由其腮看,危而能吉,宜涉越大河。

二十八、大过☱(巽下兑上)

论奔赴国难要毫无私心



(卦辞)栋桡，利有攸往，亨。

(爻辞)初六：藉用白茅，无咎。

九二：枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。

九三：栋桡，凶。

九四：栋隆，吉，有它吝。

九五：枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。

上六：过涉灭顶，凶，无咎。

本卦在帛书本卦名为“泰过”，放在颐卦之后，是因为颐卦六爻是上下对称的，其覆卦是它自身，按“非覆即变”的原则，就把本卦——它的变卦排在后面了。这是机械的排序方法，如果编写卦爻辞时不作有意的安排，与两卦讲述的内容应无必然联系。

本卦爻辞中并无“大过”字样，所以这卦名是按“主题题名法”起出的。注家们多认为这个“过”是“过犹不及”的“过”，不是“过错”的“过”，这是因为他们先对本卦的主旨做了这样的认定：“自然界及人类社会中，事物的发展有时将导致阳刚过剩，阴柔极弱，或主体因素过剩，附属因素极弱等情形；于是‘生态’失调，物象反常。这就是《大过》卦所揭示的‘大为过甚’的事状。”因此，他们自然要认为本卦卦、爻辞是分别讲述调剂失调的方法。我以为，这不失为理解本卦的一条思路，但并不是唯一可能的思路，我特提出另一条思路来，自信也可以成立，甚或更好，因为更加符合《周易》作为“进言集录”的性质，也更能把六条爻辞联系起来。



栋桡，利有攸往，亨。

“栋”就是屋的正梁，是支撑房屋顶部的最重要的构件。“桡”，《说文》的释义是：“曲木”，用作动词就是“弯曲”。所以“栋桡”的字面意思是房屋的栋梁弯曲了。这给人的印象是房子快要倒了，屋里的人面临大的危险。为什么还说这“利有攸往，亨”呢？高亨先生解释说：“栋桡则将折，栋折则室倾，居家则受害，出外则免祸，故曰栋桡，利有攸往。”这是把本卦辞看作完全是在叙事，并无寓意，“攸往”更是直指外出避险了，恐怕理解得“浅”了一点。有人先解释“栋桡”说：“此以栋梁两端柔弱不胜重压，以至曲折弯挠，喻示事物刚大者片面过甚，柔小者不胜其势的反常状态，卦中四阳过强，二阴虚，正呈此象。”然后这样解释“利有攸往，亨”：“此谓‘大过’之时，物既反常，则亟待整治……故利有往，得亨。”这是故作高深，但讲得不合事理：栋梁的两端不胜重压，结果只会是两端被压扁、压碎，不会是其中间部分向下弯曲（“以至曲折弯挠”）；栋梁，不管用什么材料制成的，有所弯曲乃属正常现象，怎么成了“反常状态”之象？反常情况确实“亟待整治”，但为什么整治反常情况就必然“利有往，得亨”？这没有道理，不会加个“故”字就有道理了。

我的想法是：“栋桡”在这里是比喻国家遭遇大难，政权有倾覆的危险了。当此危难之际，有才能的忠义之士，应该出来扶危救世，这时也正是他们显示才华、表现忠心的大好机会。“利有攸往，亨”就是针对他们而言的。这样理解，不是既不肤浅，又并非故作高深，而且不但切合爻辞的字面义，比喻也显得很贴切了？将国家政权看作一座大厦，这是中国人最常用、最习惯的比喻；房屋将倒，需要能工巧匠出来维修，国家有难，召唤志士仁人出来济世，认为这时正是出人才、出英雄的时候，这更是中国人的“定见”。所以“乱世出英雄”、“国难见忠臣”才成了中国人的格言。放着这个现成的理解不用，我真不知道是因为什么。

初六：藉用白茅，无咎。开头的“藉”在帛书中作“籍”。“籍”读jiè时有“垫”的义项，所以这个“藉”是借为“籍”，“藉用白茅”是说，祭祀时

不把盛供品的器皿直接摆在地上，而是垫上一层柔软洁白的茅草。这显然是表示对祭祀对象十分尊敬，进行祭祀十分虔诚，所以“无咎”。历来注家都认为这是说明“在非常时期行动应当非常慎重”，真令人费解。“慎”的目的仅是为了避害、免咎，从比喻本身说，祭祀时如此“慎重”，必是基于对祭祀对象的不信任感，可这里当然不须暗示这一点。从本卦的内容看，更不宜在开头一爻提出必须慎重、谨慎的警告，相反，如果认定本卦是讲“整治反常”，倒是要强调一下应该胆子大一点，不可畏首畏尾才对。

根据对于“栋桡”的上述理解，我以为这条爻辞是比喻地教诲说：出来拯救国家危难，首先要动机纯正，要确实是怀着为国为民的满腔热诚和忠心，只有这样，才能无咎，也只要这样，就将无咎。从比喻本身说，若是祭祀者主动“藉用白茅”，就只能解释为他这不是为了求得祭祀对象的信任，而是要以此表示他的赤诚之心，就是说，他不这样做就心里不安，所以这乃说明他不仅对于祭祀对象十分忠诚，还把这种忠诚内化为自我要求了。如果这是在“比喻地”向祭祀者提要求，则显是告诫出来为国家做事的人务必动机纯正，不能有半点私心，而且要把为国效力内化为自己的道德追求。白茅是洁白无暇的，正是纯洁、坦白、无私的象征。从本卦的内容看，按这种理解，头一爻申说这个意思是最恰当的，因为出来拯救国难的前提要求正是动机纯正，出以忠心，所以事前的动员会、誓师会上，号召和表态的内容，总主要是这一点。

九二：枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。这一爻的字面意思是：干枯的杨树上长出新枝，老头子得一黄花闺女为妻，这没有什么不利的——“稊”通“蕢”，指老树上分蘖出的嫩枝条；“女”有“幼小”义，故“得女妻”一般理解为得一年轻女子为妻，说明这妻子还有生育能力。这又是要说明什么呢？一般都用爻位说作解，没讲出什么真意来。孙振声先生说：“这一爻，说明非常时期，不能拘泥于常规，应当集结力量，采取非常手段。”老头子娶少女为妻，年龄相差大了点，确非正常，所以这理解有点道理。有本书说，这是说“晚年得妇，绝处逢生”，就解



释得不对了。并未说这老头子以前没有结过婚，“绝处”没有根据，如果真是这样，岂止“无不利”，该说“元吉”才是。

我以为，只要相信我对上一爻的理解不违《周易》作者原意，那就要认定，这条爻辞是后人所说的“老当益壮”，或今人所说的“老有所为”的意思。“枯杨生稊”明显可以有这个寓意，“老夫得其女妻”更直接就是这个意思。这当然只能一般地评价为“无不利”，“吉”不具有普遍性，“为”的若不是件大好事，或结果不怎么样，说“吉”就言重了。联系本卦主旨和上一爻来看，这话的具体意思、比喻意义是：面对国家的危难，不要拿能力不够、年事已高之类的借口来拒绝出来济世，必须要有“天下兴亡，匹夫有责”的责任感，有年老未敢忘忧国的豪情，贡献出自己最大的力量。自然，这同时也含有勉励的意思，给能力或精力确实不够的人鼓气。考虑到国家出现危难的时候，当不是建国初期，常是建国时的功臣、名将大多进入衰老时期的年代，向他们作这样的劝勉就更有必要了。再说，前一爻是讲奔赴国难必须毫无私心这个根本道德态度，接着就讲能力问题，这是很合逻辑的。因此，我对这个理解颇有信心。

九三：栋桡，凶。卦辞也说“栋桡”，断辞却是“利有攸往，亨”。对此，高亨先生说：“设象同而断占异，盖其取义殊别，此《周易》之通例也。”就本卦而言，他说的“殊别”在于：卦辞中说“利有攸往”，意指“出家则免祸”，这里说“凶”仅就“栋折则室倾”而言。我认为，他说得又很肤浅。在这里讲一下“栋折则室倾”这个“凶”，有什么意思呢？朱熹说：“二、四二爻，居卦之中，栋之象也。九三以刚居刚，不胜其重，故象桡而占‘凶’。”这种爻位说解释只是给求卦的人一个占断，不是对卦的内容和教诲意义作说明。但当今注家却正是按这个说法对这条爻辞作注。这真令人遗憾。

联系前两爻来读这一爻，就会明白，这是在向奔赴国难的人交代：国家当前确实遇到了危难，陷入“凶境”之中，你们必须面对这个事实，采取具体行动时一定要从这个实际出发。讲了前两爻的意思之后，强调一下规划实际行动、设计救难具体方案时必须遵守的原则，

不又是非常合乎事理逻辑的吗？要知道，即使在《周易》主要还是作为算卦参考书使用的时候，筮官们也一定不会是给出占断辞以后就没事了的，问卦人是侯王、君主，他们要是占断辞不能作出自己满意的解释，或认为不能据以确定行为方式时，是必定要求筮官加以解释的，筮官们不能不预先有所准备。对占断的解释才是《周易》的实在内容，这些方面的内容的丰富、定型和从筮官的心中来到竹简上，即由他们头脑中的想法外化为文字的过程，就是《周易》从单纯的算卦书变成“进言集录”的过程。

九四：栋隆，吉，有它吝。“隆”就是“隆起”，增高的意思，故“栋隆”和“栋桡”正相反。但这里当不是说另一栋房子或另一个国家处在“栋隆”的状态，因为毫无必要，而且也不能一般地说“栋隆，吉”。房子的栋梁总是以平整为正常，因故向上拱起来未必是好事。所以这个“栋隆”应是说：通过修治，原来“下桡”的栋又向上“隆”起了，即恢复原状了。这自然是“吉”。实际含义则是：奔赴国难的人终于挽狂澜于既倒，克服危机，使国家转危为安了。这对于他们来说，也是吉。

后面的“有它吝”，让我们记起比卦初爻有“终来有它吉”一句。“有它吉”是说“有意外的吉祥”，“有它吝”就应是说“有意外的吝惜”。从维修房子说，由于施工过程中难免要使用某些代用品，或某些没有经过检验的技术手段，结果房子虽然修好了，但可能留下一些后患，一旦真地出现，就是“它吝”了。从救治国难来说，更是如此，危机过去以后，回顾当时采用的手段，在当时是必要的，效果是好的，但却给以后的建设造成弊端，这情况几乎不可避免，从参加救难的人来说，同样如此，即使立了大功，完全按自己的初衷行事，也未必没有意料之外的憾事。因此，这一爻是陈述有关整治国难的一个规律性的事实：通过志士仁人们的努力，国家的危机是克服了，这是主要的、“吉”的方面，但也必然会造成一些事前料想不到的、无可避免的“吝”事。（如在事前的动员会上讲这规律，是教人一方面要尽可能减少这类“吝事”，同时又不必因为担心有这种“吝事”而放弃应该采取的手段；如在危机过后的庆功会上讲，则是要求总结经验教训，正确对待“吝



事”)正确认识这一点,以及“吉”与“它吝”之间的关系,是很有意义的,所以特地加以交代。这颇显示了《周易》作者观察问题的全面性。

九五:枯杨生华,老妇得其士夫,无咎无誉。“华”是古“花”字。这“士”和第二爻中的“女”对言,是指未娶妻的成年男子。年老的妇女嫁给一个年轻的未婚男人,像是枯萎将死的杨树又开花了,这只是非正常的现象,不必作道德评价,所以说“无咎无誉”——不必加以责怪,也不值得称赞。这又是说明什么呢?陈、赵二先生的书上说:“此与九二取喻相同,皆为抖擞精神,以求转机。”我以为不然,而是恰恰相反。九二爻确是动员“抖擞精神”,因为那是号召人们投入拯救国难的斗争。这一爻在“栋隆”之后讲,此时危机已过,还求什么“转机”?所以我认为,这是在劝诫救难中立下功劳的人们不要居功自傲,向国家伸手要荣誉,要待遇,应该认识到:你们确实立了功劳,这不可否认,但这也不过是做了你们应该做的事,虽是非常时期的非常表现,但终究是分内事,没有什么可夸耀的。每当危难过去之后,在庆功会上向有功人员表示祝贺、谢意的同时,也婉转地甚至直率地表示这个意思,至少提醒他们应该这样要求自己,不是很正常吗?后来的以及我们今天的当家人,不是也如此做吗?《周易》作者深通“统治术”和“管理学”,作出这样的教诲,即教诲侯王、君主们在庆功会上讲一讲这意思,有什么奇怪?

上六:过涉灭顶,凶,无咎。这是和初爻说的意思相呼应,即是用那里说过的对国家要忠诚无私的表态,来评价人们在拯救国难中的表现。所以这里的“过涉灭顶”,乃是描述、回顾当年“表态者们”的英雄行为。有本书注释这一爻时说:“‘过’,谓水泽之势过大。”这是误以为这一爻还是在说水淹房子以致“栋桡”的事了。“过”有“渡过”的意思,在这里和“涉”是同义词,“过涉”乃是指谓国家的危机时期,“过涉灭顶”乃是比喻拯救国难的斗争过程中,不少志士仁人遭遇了极大的危险,不怕牺牲,履行了他们当年许下的诺言。后面的“凶”只是陈述这个客观事实,可翻译为:“那真是危险极了!”再后面的“无咎”则是对过涉灭顶者其人而言,是说:他们的这种英勇表现,无论后果如何,

都不应受到指责。在一场大的斗争取得胜利之后，在评定战功、总结经验的时候，常会有人充当事后诸葛亮，指责英雄们当年的某些表现。这条爻辞就是针对这种情况而发，交代不可作这种指责。在上一爻讲了英雄们不应居功自傲，伸手向国家要荣誉、要奖赏之后，又补说这一层意思，实际上是在不予满足他们奖励欲求的前提下，又来肯定他们的功劳。这自然会收到安抚人心的好作用。要知道，在《周易》中，“凶”是对事实的评断或客观趋势的预言，而“咎”是属于道德评价的。所以“凶”和“无咎”并不构成矛盾。高亨先生说这条爻辞中“凶与无咎相矛盾，无咎当为衍文”，是因为他没有考虑到这一点。孙振声先生说：“这一爻，说明当非常行动，往往明知不可为，而不得不有所为，以致覆灭，这也是无奈的。”这就说得基本正确了。

在《周易》中，“凶”是对事实的评断或客观趋势的预言，而“咎”是属于道德评价的。所以“凶”和“无咎”并不构成矛盾。

回顾一下全文，认为本卦主旨是讲该如何对待国难，不是也说得通，甚或更加贴切吗？为什么起名“大过”呢？这可能是因为“过”有“祸”义。（《墨子·鲁问》：“故大国之攻小国也，是交相贼也，过必反于国。”于省吾新征：“过应该读作祸。”）国难当然是“大祸”，所以就叫“大过”卦了。确认本卦卦名当如此解释，就更应该这样把握它的主旨了。



二十九、坎䷜(坎下坎上)

论如何看待事业的低谷



(卦辞)有孚维心，亨，行有尚。

(爻辞)初六：习坎，入于坎窞，凶。

九二：坎有险，求小得。

六三：来之坎坎，险且枕，入于坎窞，勿用。

六四：樽洒簋贰，用缶，纳约自牖，终无咎。

九五：坎不盈，祗既平，无咎。

上六：系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。

本卦卦名在有些版本中叫“习坎”，这大概是因为“习”通“袭”，重义，“习坎”本来是指谓本卦是由两个坎卦重合而成，加之爻辞中有“坎窞”一词，是坎中之坎的意思，于是逐渐地也就当作卦名了。在帛书本，“习坎”作“习赣”。

历来注家对本卦理解的分歧，主要在好几处文字的断句不同，对全卦主旨的认识倒是差不多的。黄、张二先生的书中说：“《坎》卦大旨，正是喻示谨慎行险的道理。”陈、赵二先生说：“《坎》卦卦辞、爻辞均讲处险之道。”这代表了一般注家的看法，我也没有多少新意，所以下面主要是辨析几处断句的问题。

有孚维心，亨，行有尚。这条爻辞有人句读为：“有孚，维心亨，行有尚。”解释则有两种，一种是：“维”是词头，含有正是、因为的意思，“尚”同“上”，所以翻译为：“有信实。因为内心而亨通。行动有上进。”第二种是：“维”为语气词，“有孚”和“心亨”是前因后果关系；“尚”是被崇尚义，于是译文成了这样子：“只要心怀信实，就能使内心亨通，

努力前行必被尊尚。”

也有人这样断句：“有孚维心亨，行有尚。”译文为：“顺随人心，亨通。努力前行，必受嘉尚。”作的说明是：“维”同“唯”，“唯心”，顺心；（《诗·齐风·敝笱》笺：“唯唯，行相随顺之貌。”）“尚”，嘉奖、崇尚。

我以为，这三句话的意思其实是很明白的：“维”是“系结”义。（《诗·小雅·白驹》：“繫之维之，以永今朝。”其中“维”就是作为“繫”的同义词使用的）“有”是加在形容词前头的语助词，没有意义；“尚”同“上”，指等级高，可以理解为崇高、高尚。因此，这条卦辞应该这样翻译：人若心系诚信，办事一定顺利亨通，因为他的行为必然总是高尚的——“亨”是行为表现好的结果，所以我加了个“因为”，原文将“亨”字提前，是为了指出“有孚”乃“亨”的根本原因，就让二者尽量靠近一点。这个理解显然更符合思维的逻辑，也更能凸显“有孚”的价值功能，如果认定本卦的主旨确是讲“处险之道”，那就还要说，按这个理解才能最好地将卦辞和全卦主旨联系起来，因为它突出了“有孚”，而本卦是把“有孚”看作脱险的最佳途径的。

初六：习坎，入于坎窞，凶。“坎”是指地面低陷的地方。《仪礼·士丧礼》：“甸人掘坎于阶间少西。”“窞”（读dàn）则是指坎中之小坎。所以这条爻辞是说：遇到了双重的坎，陷入到坑底的小坑里，真是凶险。很明显，这是作一般的议论，指出人要是陷入较难脱身的困境，也即事业发展处于最低谷的时候，是很难办、很危险的。这种话常是作为谈话的开场白，所以放在第一爻说。有本书将这一爻翻译成这样：“面临重重困境，陷入深穴中，有凶险。”不能说译错了，但明显不像“开场白”，而是在叙述事态发展过程中的某个情况。

九二：坎有险，求小得。这是紧承“开场白”说，既然事业处在低谷，就会有危险，所以这时只可以寻求小的发展机会。我以为这是十分清楚的，因为“得”在这里明显是与“失”、“丧”对言（《荀子·正名》：“易者以一易一，人曰无得亦无丧也。”）作“求”的宾语，从事理上说，这样理解也最为可取。可有人作的注却是：“小，指阴柔，喻‘小事’、‘小处’等。”于是翻译为：“在陷穴中困罹险难，从小处谋求脱险必将



有所得。”这是把原文明白易懂的话注释和翻译得晦涩难解了。另一本书翻译得更有味：“陷阱险恶，寻求脱险可略有收效。”按这译文，原文应断句为：“坎有险，求，小得。”但似乎不可以这样读，译者给出的原文“求”字后也没有逗号。以上两种翻译说明，译者不愿将这一爻与上一爻联系起来读，而是孤立作解，只想从爻位、爻象中去发掘“言外之意”，故而走上了歧途。

六三：来之坎坎，险且枕，入于坎窞，勿用。对这一爻的解释分歧最大，集中在两点上，一是断句，二是对“之”、“枕”两字的理解。

有人主张这一爻应该这样读：“来之坎，坎险且枕。入于坎窞，凶。”论者或认为“之”是“至”义，“来之坎”是说来到坑边；或认为“之”为“此”义，“来之坎”是说来到这个坎上。后面的话，则都认为是描述“那个坎”的情况：它“险且枕”，陷入其中就不能随便行动，不易出来。

主张两个“坎”字应该连读的注家，多把“之”理解为“往”，“来之坎坎”是说“来往都是坎”，或“来去都处在险陷之间”，或将前两句一起翻译为“前后进退都是险而深的坑穴”。

“枕”字，有人说是“沈”的借字，“深”义；有人说，尽管可有多解，但这里必是表示“罹险难安”；也有人认为就是指枕头，不过引申为指谓下面铺垫的东西，“险且枕”通俗地说就是“满地都是险难”。

我认为，头句确应读作“来之坎坎”，“之”为“往”义，但不是和后句一起描述“入于坎窞”之中的人的处境（这是主张这样句读的注家们的共识），而是承接上一爻说：人的一生中，坎险是很多的，几乎随时都可能遇到；后三句是顺着前面说的“坎很多”的意思，进而说明坎的性状了：有些坎是既危险又隐蔽的，你若是陷入到它里面，那就什么作用都发挥不了了——“险且枕”只是谓语，它的主语是“坎”，承前文省去了，这种省略是常规，据此可知让“来之坎”作为一句必不合作者原意；“且”在这里只可能是“而且”义，因而“枕”字既是从另一方面对“坎”作描述，同时还是对它的“险”作说明，因此这个“枕”理应是“藏而不露”之类的意思，再想到从“枕”字引申出这个意思来是非常自然的，就可以肯定是这意思了，因为“枕”的本义是指枕头，用作动

词是说“以头枕物”，物放到枕头下就看不见了，中国人又正是常把东西藏到枕头下面。自然，认这个“枕”是“沈”的借字也无不可，因为“沈”字也有隐藏的意思，《尚书》、《国语》中就常在这个意义上用。对“险且枕”作如上理解，后面再接“入于坎窞，勿用”，就更加显得顺理成章。

六四：樽酒簋贰，用缶，纳约自牖，终无咎。这是真正难解的一爻，不同理解都能说出一些根据，只是都没有说服力。我不介绍别人的意见了，只讲我自己的看法。“樽”是盛酒的器皿，“簋”是装食物的器皿，所以“樽酒簋贰”当就是“酒一樽，食物两簋”的意思。接下的“用缶”二字，可能是说上面三样东西都装在一个缶里面——“缶”是盛酒浆的瓦器，前已说“樽酒”，这“缶”就不该是直接用来盛酒的了，也不好认为“用缶”是指“樽”与“簋”都是陶器制品，因为并无作此交代的必要。最后的“纳约自牖”是说：用绳子（约）吊着这个“缶”，将它下放到落难人那里去，落难人从“牖”口接到绳子，于是收到樽和簋，有吃有喝了。我作这种解说，是因为我认定这一爻是讲陷入到“坎窞”中的人的遭遇，而《周易》作者是把他们比喻为关在地下室里的囚犯的，我称之为“落难人”。所以这一爻并不像有些注家所说，是讲与“处险之道”毫无关系的事，而是继续原来的话题，说：即使落入“坎窞”之中，也不要灰心丧气，只要心有诚信（“有孚维心”），没做亏心事，就要相信总会有人来救助的，必有出坎脱险的一天——“终无咎”。这就与卦辞说的“有孚维心，亨”相呼应了，或者说，卦辞正是针对这条爻辞而发。

九五：坎不盈，祗既平，无咎。这一爻的难解字是“祗”。不少人认为这是“祗”字之误，而“祗”又是“坻”的借字，指“小丘”。所以这一爻被翻译为：“险陷尚未满盈，小丘已被铲平，必无咎害。”主此说者对这个理解可能并无信心，故又在“说明”中引了三家的异解供读者参考。认为复卦初爻“无祗悔”的“祗”应为“抵”的注家，则主张这个“祗”也同“抵”，也是至、至于义，其译文是：“坑坎虽尚未填平，但很快会完全填平，没有咎害。”我认为，要确定这个“祗”的含义，应首先弄清上一句的意思。从后面说“无咎”可知，“盈”在这里不是“满”义，而是“增



加”义，“坎不盈”是说坎陷并未加深，也就是危险并未增大。据此，承接这意思的下一句“祗既平”，该是“只还保持原样”的意思。因此，“祗”在这里是用它的本义，相当于“只是”、“仅仅”。“既”有“已然”、“已经”义，“平”有“平坦”、“齐一”义，“既平”自然是说：和先前达到的程度一样。既然危险不加大了，而“我”又挺过来了，那就意味着危险迟早要过去的。所以评为“无咎”。按这理解，这一爻是紧承上一爻“终无咎”的预言，初显“无咎”的现实性了，实际上是教诲说，若处险境，既要有脱险的信心，也要有耐心，只要险情不是总在加大，就应坚韧地等待时机。

上六：系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得，凶。“徽”和“纆”都是绳索，“系用徽纆”就是用绳索给捆绑起来，“寘”即“置”。“丛棘”，有指“听狱之处”、指“周边围有荆棘的牢狱”、指“荆棘丛生之处”等多种说法。究竟指什么？古代的家对此都多避而不论，我当然更说不清，只好存疑了。这一爻的大意是什么呢？我就只好猜一下了：到第五爻止，关于如何认识和对待坎险的话已经讲完了，那些话设定了一个前提：“有孚维心”，因而“行有尚”，就是说，那些话是专对陷入坎险的好人说的。不好的人，居心不良的人就不会遭遇危险吗？当然不是的，那么，他们陷入坎险之中又会怎样呢？《周易》作者就用这一爻点明一下：他们的坎险就是受到刑律的制裁，并且长期不得脱险。所以这一爻大概可以这样翻译：至于居心不良的人，他们陷入坎险后的下场，则将是被绳索紧紧捆绑着，投入到监狱之中，长期不得出狱。这对他们来说，自然也是“凶”。最后说一下这个意思并以此结束全文，不但是使全卦主旨更加清楚明白，也使得论说更有逻辑性，文章则首尾呼应，显得更加有气势，有文采。

回头再看一下全部卦、爻辞，可知将本卦主旨概括为论处险之道，应该说是恰当的。

三十、离☲(离下离上)

论招纳人才



(卦辞)利贞，亨，畜牝牛吉。

(爻辞)初九：履错然，敬之，无咎。

六二：黄离，元吉。

九三：日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。

九四：突如其来如，焚如，死如，弃如。

六五：出涕沱若，戚嗟若，吉。

上九：王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎。

《周易》六十四卦，自乾卦至本卦共三十卦，称为上经，后面的三十四卦，称为下经。这种划分的根据，至今没有人说清楚了，有上经三十卦论天道，下经三十四卦讲人道之说，但实际明显不是如此，所以对这个划分其实没有人予以重视。本卦是帛书的第四十九卦，在帛书更根本不存在上经下经的问题。

在帛书，本卦叫“罗卦”。“罗”本是指捕鸟的网，作动词则指捕鸟的行为，所以有了“门可罗雀”这个成语。后来，用网捕鸟的方法也用于捕鱼，就又有了鱼网，人们甚至一提到网，首先想到的竟是鱼网了。说罗是指用网捕鸟的活动，这是从人这一方面说的，从鸟那方面说，是它进入了网中，将被人捕来吃掉，意味着祸事，所以对鸟而言，进入网中是罹难。这个“罹”字就是将“罗”字稍作改动而成的。“罹”和“离”同音，逐渐地，“离”、“罹”相通了。通行本称本卦为“离卦”，大概就源于此——这个叙述中，可能有我的推测成分。

我详述“离”、“罗”二字“同出而异名”，是想说明：从本卦的主旨、



内容看,取名罗卦更为合适,或者说,离卦中的“离”字,乃是“门可罗雀”、“收罗人才”等说法中的“罗”字的意思,并非如历来多数注家所讲:“离,丽也。”“离,丽也,明也。取其阴丽于上下之阳,则为附丽之义,取其中虚,则为明义。离为火,火体虚,丽于物而明者也。又为日,赤以虚明之象。”(程颐语)现代注家中还有人说:“《离》卦所示‘附丽’之义,正是以火、日为基本喻象。卦辞称‘畜养牝牛’可获吉祥,则是强调‘附丽’之时必须柔顺守正才能亨通畅达,从六爻的情状分析……若以《坎》、《离》两卦互为比较,又可进一步看出,‘行险’当以‘刚中’为主,‘附丽’则以‘柔中’为宜,这是两卦适为相反的核心意义。”我以为,这是把本卦的主旨完全弄反了。

从卦形看,本卦是坎卦的变卦,《周易》作者似乎又是有意地将本卦内容编为坎卦之变卦的卦辞和爻辞的,因为坎卦是讲如何认识和对待“人于坎窞”,也即“进入罗网”,本卦则是讲如何认识和处理收罗人心、人才,换言之,两卦讲的是“网罗”这同一件事,不过坎卦是从落网者方面讲,本卦是从设网者方面讲。这才是坎、离两卦“适为相反”的真意所在。正是想到了这个意义的“适为相反”,我才体认到了本卦的主旨是讲如何收罗人心、人才,而非“附丽之道”的。声明一下:本卦卦爻辞中既未明言“附丽”,也未明言“收罗”,所以我的体会也仅是个人体会而已,是否优于别人的,应由读者来裁定。

利贞,亨,畜牝牛吉。

前三字不必解说了。“畜”作动词是“畜养”义,但分析得细一点,“畜”的初义当是说用网捕到了禽兽,又将它养起来,让它繁殖幼仔。(这在文字上的根据是:《说文》:“畜,田畜也。”又,蒋礼鸿《读学臆记》:“有树穀之田字,有猎禽之田字,形同而非一字也。”“田即网也,田所以取鸟兽,因之凡取鸟兽皆曰田矣。”)“牝牛”即母牛。因此,“畜牝牛吉”是说:网罗到了母牛,将它养起来,让它繁殖牛仔,这是好事。这里确需特别指明是用网捕到的,因为只有用网捕到的,牛才不会受到大的伤害,才有畜养的价值。

养母牛可以繁殖小牛,这个好处(“吉”)是众所周知的,现在竟作

为向侯王、君主的教诲提出来，显然是着眼于它的寓意，或者说喻义，那就是：对于你网来的，或者说投入到你的网中来的母牛，你不杀了吃掉它，而是把它养起来，得到的好处将是更大；同样地，对人也如此，因此，为了你的长远利益，你应网罗天下人才，善待他们，你将因此大得好处。这才是本卦后面的“吉”字的实在含义。

认本卦“离”字为“附丽”义的现代注家，对本卦辞的解释多是：“畜牝牛吉——此句专明‘附丽’当取柔顺，才能获吉，故以‘畜牝牛’为喻。”“母牛是非常温顺的动物，比喻柔顺的德性。亦即，附着必须坚守正道，才能有利，亨通；但必须具有柔顺的德性，才能吉祥。”“人如果能畜养如牝牛一样的柔顺之德，又依据正道而行，当可得吉。”这也都是一种“体认”，比之我的体认，哪一个才是或最为接近《周易》作者希求他的读者、听众生发的体认？对此，读者应该有自己的判断。

初九：履错然，敬之，无咎。这个“履”字，就我所见，至少有六种解释：①鞋，②步履，③践行，④礼仪，⑤足迹，⑥行进。“错然”也有多解：黄金色貌；颠倒错乱的样子；错落有致；文采；谨慎的样子，等等。组合起来，“履错然”该有多少个至少字面可以说得通的解释？奇怪的是，对后句“敬之”的“之”究竟指代什么，我只见过一本书上明确地说：“之：指代‘履错然’。”别的书则一律不作注释，似乎不言自明。我以为，注家们在这里是自作聪明，或是有意回避问题了。其实，只有弄清了“之”所指代的是什么，才能确定前句“履错然”的含义。我以为，这个“之”乃是指代“履错然”的人，因此，“履”既指“礼仪”，又指对“礼仪”的践履，“错然”则是“颠倒错乱”义，或理解得轻一点，“出错”义；所以“履错然，敬之”是说：你网罗来的人行为有错，不合礼仪，你也仍然敬重他。这样宽厚待人，自然很得人心，本该评价为“吉”的，但一则错到什么程度尚未明说，如果错得太重，还“敬之”就不一定“吉”了，二则“吉”着重的是后果，而这里着眼的是这样对待有错的人在道义上对不对，所以只评价为“无咎”。

这条爻辞有几个注家的译文是：“尽管步履错乱，但如果认真对待，就没有问题。”“践行事务郑重不苟，保持恭敬谨慎，没有咎害。”



“礼仪有文采。恭敬它，没有咎害。”彼此的理解分歧有多大！共同的缺点是译文也难懂，不知究竟想说明什么。

六二：黄离，元吉。对这个“黄离”，以前的注家只会说些这样的话：“居中得位，以柔处柔，履文明之盛而得其中，故曰黄离元吉也。”（王弼）“‘黄’，中色，柔离乎中而得其正，故其象占如此。”（朱熹）现代注家大多没有脱离这个窠臼。陈、赵二先生的书中说：“关于‘黄离’二字，历来有不同的解释：（一）训离为附丽；（二）‘黄离’读为‘黄丽鸟’；（三）‘黄离’读为‘黄鹂’；（四）读为‘黄霓’，训为云气；（五）黄昏时设网；（六）用黄色网捕取禽兽。”当然，还远不止这些。注家们之所以不得其解而又解出了许多花样，是因为他们都迷恋于爻位说，以为这句爻辞是针对六二这一爻——“这个人”而言的，于是只求从六二同其他爻的关系上去作说明，而他们着眼的关系却不一样。其实，只要同下文一联系，就豁然开朗了：下一爻说“日昃之离”，“日昃”是指太阳偏西，快要落山之时，“黄离”就大概是指早晨及旭日东升时候之“离”，或中午红日当空时候之“离”，再联想到周朝时人崇尚黄色，以黄为美，以至“黄”字在当时有了“美好”义。（《诗·齐风·驱》：“充耳以黄乎而，尚之以琼英乎耳。”）坤卦中有了“黄裳元吉”句，这“黄离”的意思就很明白了，必是比喻地说，要在你事业处在蓬勃发展的时期，也就是你的“黄金时代”去网罗人才。这样说的根据也很好理解，一方面，这时候比较容易招徕人才，因为这时人才们无论出于何种考虑，都会愿意来投奔你，另一方面，你这时广纳了人才，你的事业就会后继有人，就有“可持续性发展”的希望。所以这一爻后的评断辞是“元吉”——大吉大利。上一爻讲对人才的小缺点要能够宽容，实是说明人才的重要性，蕴涵要尽可能又快又多地收罗人才的意思，这一爻就讲什么时候招纳人才最为合宜，这不是很有逻辑性吗？想到这一层，对这个理解就有把握了。

也抄几个注家的译文供读者思考：“遇上黄色，大为吉利。”“保持中正的黄色附丽于物，至为吉祥。”“黄中文明，大吉大利。”“设下金黄色的罗网，大吉利。”

九三：日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。“昃”为太阳偏西之时，所以头一句是说：太阳快要落山即黄昏时候去张网捕鸟。这是比喻事业走向没落，已经感到没有前途了的时候才去招纳人才。承接着这意思，下面该说什么？

对下一句，陈、赵二先生的书中说：“‘不击缶而歌’之‘不’字疑涉‘而’抄衍。‘缶’，盆，本为瓦器，亦为乐器，《庄子·至乐》‘鼓盆而歌’即此。鼓缶而歌或击杵而歌，皆为古代居丧之礼……”这说得不对，误以为这个“不”字只是对紧接着它的“鼓乐”作否定了。其实，这个“不”相当于“不是”，是否定整个“鼓乐而歌”，所以后句用“则”字连接——“则”（帛书中作“即”）在这里是表示转折，相当于“而是”，“日昃之离”后的两句为“不是……而是……”结构。“鼓缶而歌”也不一定是居丧之礼，更可以是自得其乐的即兴自娱表现，表达的是一种超然的、达观的态度，庄子死了妻子竟鼓缶而歌，就并非为亡妻举行丧礼，也非做作，乃表示他这时的心情是：“这没有什么可悲哀的。”

难解的是“大耋”一词。一般都以为“耋”是“耄耋”的“耋”，“大耋”是“极言其老”，故译为“垂老之人”，或将“大耋之嗟”翻译为“老暮穷衰的嗟叹”。为了让这个解释能同全爻、全卦的意思协调，注家们则不得不花很多笔墨大搞“弯弯绕”。每读这样的注释文字时，我都难免作想：注者真相信自己的解说符合作者的原意吗？其实，只要看到这个“耋”字在帛书中作“经”，而“耋”和“经”只是同音，意义则风马牛不相干，（“经”是古代人服丧期间结在头上或腰部的麻布带子）就该肯定不是指谓老人。改用“经”的意思也说不通，就会进而想到，太阳偏西的“日昃”之时，古人也常用一个“昃”字表示的，（《说文新附》：“昃，日昃也。”）而“昃”读dié，与“耋”、“经”正好同音，于是感到一切问题都没有了。原来，“大耋之嗟”乃指太阳快要落山时候的嗟叹，可译为“黄昏之叹”。由此还可以知道，“不”字句否定的确实是好的心态，而非居丧之礼。因此，这一爻是说：如果到了你的事业将近没落之时才去招揽人才，以求复兴，那么结果将不是因为真地复兴了而庆幸、欢歌，而是哀叹自己网罗人才的工作进行得太晚了，事业已无复兴的希望了。



这和上一爻的意思正好相反,从而正是对前头两爻的最好的承接。这意思后面接的评语自然是“凶”。认“离”为“附丽”义,“耄”指老人,那将把这一爻翻译成什么样子,可想而知,我就不作抄录了。

九四:突如其来如,焚如,死如,弃如。只从字面看,这条爻辞是不可能得解的,因为连猜测的根据都难找到。但只要确认了我对上面三爻的解说,就可以设想:这是描述网罗来的人才们抢着献计献策,竞相争功邀宠的情况。这说的应该说是实情,从文章看,在讲了广纳人才的重要性之后,交代一下将会出现这种局面,既是预言事业必将兴旺发达,又是警告必须妥善地加以处置,则说明作者的思维具有极强的逻辑性。这里,“突”是“突出”义,即每个人都想突出他们自己的建议——帛书中这“突”就作“出”;“来”借为“赍”,赐予、赠送、进献的意思;“焚如”实为“纷如”(帛书就作“纷如”);“死”是孔子说的“笃信好学,守死善道”的“死”(《论语·泰伯》),故“死如”是说固执己见;“弃如”就是放弃自己的观点。可见对这五个“如字句”作上面的理解,是一点也不勉强的——帛书中没有“其”字,让五句并列,似更好些。

这一爻,许多注家的解说真是令人吃惊,如将“突如”说成是突然生出不孝之子,突然来了敌人,突然生起红霞,等等。

六五:出涕沱若,戚嗟若,吉。“涕”是眼泪,或者鼻涕;“沱若”是说像河水一样地流。“戚”是忧愁、悲哀;“嗟若”是叹气的样子,或者声音。所以这是在描述伤心悲叹的情景、场面。怎么又出现这情况了?为什么最后还说“吉”?如果并非题外话,就只好说,或者必须说,这是接着上一爻的五个“如字句”说下来的(所以上一爻后面没有断语,这一爻的“吉”乃是对两爻的共同评价),就是说,五个“如字句”是陈述“人才们”竞相献计、彼此争辩的情形,这一爻则是描写他们的意见、计谋被主人——君上否定后他们失望、伤心的状态。“士为知己者死”,这是古代知识分子的信条,得到主子——君主的器重,更几乎是他们唯一可能的好出路,因此,他们被一个有识之君招纳之后有这两爻所描写的表现,是必然的。这是后来“门客制度”大为发展的政治、社会基础。这种表现既说明他们对事业和主子的忠心、忠诚,又说明他们对

于自己的前途全在于得到他人的赏识,是非常自觉的。他们的这种表现,这种心态,对主子来说无疑是好事,所以评价为“吉”。

上九:王用出征,有嘉折首,获匪其丑,无咎。这最后一爻是讲主子——君主如何处置“人才们”的献策了。“征”在帛书中作“正”,据此,我认定“出征”不是说“带兵出征”,而是“出来匡正各人提出的意见”的意思。“出”有“作”义,也有“发出”义,((《礼记·月令》:“命有司,大难旁磔,出土牛,以送寒气。”郑玄注:“出,犹作也。”《论语·泰伯》:“出辞气,斯远鄙倍矣。”)“正”是“匡正”、“完善”的意思。对这里的“用”字,我未见有人注释过,我以为是用来引出上二爻所说情况的结果,相当于“因此”、“于是”。所以头句可翻译为:于是君王出来匡正、完善大家的意见。这显然是教诲君主:不能做众人的尾巴,要有主见,要拿出仲裁者的身份和架子来。

“有嘉”,有注家认为是指一个叫“有嘉”的国家,于是“折首”被解释为“斩掉敌方的首级”,或“将敌军首级斩首”。这是望文生义。承前文读下来,“有嘉”显然是说对有些建议表示嘉许、赞扬,即这个“嘉”是“精神可嘉”的“嘉”。“折首”的“折”是弯曲义,故“折首”是说“点头”表示肯定,“有嘉折首”相当于今天说的“点头称赞”。

“获匪其丑”,有译为“并俘获了敌人的同类”的,有译作“俘获不愿亲附的异己”的,有翻译为“俘获敌众”的。其实,这个“获”是“收获”义,“丑”是众义。(《诗·小雅·出车》:“执讯获丑。”其中“丑”应训“众”)所以“获匪其丑,无咎”是对前句作个小转折,再申要不忘主人的身份,说:但即使并不把每个人的每条献计都收受(接受)下来,也无可指责。

这一爻,有本书在它的注释中作了个意译,很是有味,特抄录之:“国王率众出征,将有嘉国君斩首,俘获贼寇甚众。从此国泰民安,无灾咎。”



三十一、咸䷞(艮下兑上)

论办事要三思而后行



(卦辞)亨,利贞。取女吉。

(爻辞)初六:咸其拇。

六二:咸其腓,凶,居吉。

九三:咸其股,执其随,往吝。

九四:贞吉,悔亡,憧憧往来,朋从尔思。

九五:咸其脢,无悔。

上六:咸其辅颊舌。

本卦是所谓下经的第一卦,在帛书是第十四卦,卦名为“钦”。这一卦的主旨,有代表性的说法是:“从广义看是普遍阐明事物‘感应’之道,从狭义看却是侧重揭示男女‘交感’之理。”其根据,一是《序卦传》有个说法:“有天地,然后有万物;有万物,然后有男女;有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子……”后人又发挥说:“天地万物之本,夫妇人伦之始,所以上经首乾、坤,下经首咸继以恒也。”(程颐)这既指明了咸卦排为下经第一卦的理由,又定下了咸卦的主旨。朱熹更明确地说:“此卦明人伦之始,夫妇之义,必须男女共相感应,方成夫妇。”二是本卦卦辞中唯一的一句叙事辞是“取女”,又断为吉。三是从这个观点去读爻辞,似乎都还解释得通。因此,尽管也有人对本卦主旨不持这种看法,但至今未能动摇这个说法的主流地位。我认为,这个说法是完全错误的,这一卦乃是论述人的行事要“动中有静”,即灵活性中要体现既定的原则性。我这是分析了本卦卦爻辞内容后得出的结论,不是基于任何先入为主之见。我的意见是否优于传统理解和

其他说法,请读者裁定。

亨,利贞。取女吉。

这条卦辞字面上很好懂:前三字是占断辞,“取”借为“娶”,“取女”即娶妻。但有本书认为这三句话都是叙事之辞,说:“这三句说明‘交感’可致亨通,其利在于守正;并以人事为喻,谓男女‘交感’,以‘正道’结为婚姻必吉。”这代表了对这条卦辞的传统理解。卦辞中并无显示“交感”意思的字样,“交感”的意思只能是从卦名“咸”字得来,足见论者实际上是把卦名的“咸”字当作了卦辞的头一个字,而且预设了“咸”是“交感”的意思,于是后面的话,即“这三句”都是申述“交感”的作用了,“取女吉”不过是举例。换言之,《周易》作者是先定好了卦名“咸”,规定其义为“交感”,然后据以编写卦辞。这只有爻辞中的“咸”字确实都是“交感”的意思,而且也确是特指男女交感,这个说法才会和“取字题名法”在事实上取得一致,否则,就必是先入为主之见。在我看来,本卦爻辞中的五个“咸”字都不是指“交感”,或“感应”,这“取女吉”不是喻示“交感”则亨通,而是喻示动中要有静,动是为了达到某种静。男子娶了妻,中国人叫“成家”了,“家”乃意味着归宿,因此“取女吉”是说:未娶妻的男人可能心猿意马,办事没有一定的立场,行为没有一定的指向,娶妻成家以后则会收心,行事就将从“家”的需要、利益出发,有确定的目标,做什么和怎样做,都体现出“为了这个家”。这“家”,对侯王、君主来说就是“国”。所以本卦辞作为对侯王、君主的进言,是教诲他们办事一定要体现应有的原则,不能因外界的诱惑而任意行动,必须用国家的也即根本的长远利益约束自己。

初六:咸其拇。“咸”在这里显然是用作动词,但一般认为“咸”字并无作动词的义项和用法,所以高亨先生根据《说文》的说法:“咸,皆也,悉也。从口,从戌。戌,灭也”,认为“咸之初义当训斩也”。但把爻辞中的五个“咸”字都训作“斩”是讲不通的。有些词典的“咸”字条下倒是列有“感知、感化”的义项,但举出的例证竟是临卦初九爻辞:“咸临,贞吉”,和王弼的注释:“咸,感也”。注家们断言本卦的“咸”字是“感应”义,也多把这作为根据之一。但我在解说临卦时已证明过,临



卦中的两个“咸”字，一个是“威”字之误，另一个是借为“感”。所以这条根据是不能成立的。又有人说：“‘咸’是感的意思，为什么不直接说感？因为感字去掉心，成为咸；以象征无心的感应，这是异性间自然、必然的现象。‘咸’又有皆的意思，因为万物皆有感应，因而以皆与感的含义，命名为‘咸’。”这不但牵强附会，还有点强词夺理了！

“感”字的上半部分是“咸”字，从古人用字的习惯看，以“咸”代“感”并非不可能。但一则确认这个假借，须以因此可将文句的意义讲得更加圆通为前提；二则有同样的理由认为这个“咸”是其他包含“咸”字的字，例如“鍼”的借字，从而还须证明，用“鍼”字解释各“咸”字句，不如用“感”字作解来得顺当、贴切，才能舍“鍼”取“感”，最后肯定“咸”在这里确是借为“感”。在我看来，传统观点在这两方面都未过关，相反，认“咸”是“鍼”的借字，倒是两方面都不成问题。

拿这头一爻来说，“拇”无疑是指脚拇指，“其”指代谁？多数注家不问不答，从有人译为“交感相应 in 脚拇指”或“感应到脚的拇指上”看，是作语助词处理了，但在先秦文献中，似无将“其”放在名词前面作语助词的用例。“感”在这里是以“拇”为直接宾语，即受体的，说是“交感”、“感应”的意思也明显不恰当，因为“交感”、“感应”都意味着双方的活动，不是一方对另一方的行为。我估计，作这种翻译的注家，是因为明知这两点，才既不对“其”字作注释，又将明明是直接宾语的“拇”翻译为补语了。陈、赵二位先生将这句爻辞译为“触动她的足脚”，倒是明确认定了“触动者”为求爱的男子，“其”指女方。单就这一爻而言，这理解倒是没有问题，但据以解释全卦六爻，就讲不通了。而且，既然认为这个“咸”是借为“感”，“感”只能感动心灵，哪能“触动”“拇”呢？因此我断定，本卦的“咸”决不是“感”的借字。

《说文》：“鍼，所以缝也。”可见“鍼”本来是指缝衣引线的工具，因此一定比较尖锐的东西，用作动词，就当是“刺”的意思，再引申一下，抽象一点，就相当于“刺激”、“激发”了。据此，如果认为本卦的“咸”字都是假借为“鍼”，就不但也可以，而且避免了认为“咸”是借为“感”而引发的上述所有困难，因为五个“咸”字的宾语（受体）都可以

充当“刺激”的宾语(受体)，“刺激”是单方面的活动，从而不必将“其”作语气词处理，可以认定为反身代词，即“你我都应自食其力”这种说法中的“其”，指代主体自己，于是“咸其拇”是说刺激自己的脚拇指了。其他四个“咸”字句也可如此理解——周振甫先生将本卦的“咸”字译为“伤”，虽不恰当，但同我训为“鍼”显然有相通之处。

认为本卦的“咸”字是借为“鍼”，还有个旁证，那就是上面提到的，本卦的“咸”字在帛书中都作“钦”。“咸”成为“钦”了，有人说是因为“咸”和“钦”古音相同，我认为更合理的解释是：这“咸”本为“鍼”，因此帛书抄写者将“鍼”抄写为“钦”了。

更为重要的是，认为“咸”在本卦中是“刺激”的意思，将能对全卦主旨、内容作出更好的解释。就这初爻而言，认“咸”为“鍼”，“咸其拇”就具有了“想动，但终于未动”的抽象喻义，因为脚是用来走路的，刺激脚趾头自然意味着人蠢蠢欲动了，但仅是脚趾头动又正说明着人未动。由此又可引申出诸多意思，如做事要慎重，采取行动前要多加考虑，三思而后行，等等，同“取女吉”联系起来，就是动要有明确的目的。所以这句爻辞放在初爻讲，乃起点明全卦主旨的作用。

六二：咸其腓，凶，居吉。《说文》：“腓，胫腓也。”“胫”是从膝盖到脚后跟的部分，“腓”是小腿肚，所以这个“腓”应就是指小腿，传统解释为特指小腿肚，似乎没有作这种狭义理解的必要。联系上下文看，这一爻仍然是从“走路”方面说的，“咸其腓”是说小腿受到了刺激，也即接到了命令，开始动起来，从而意味着人迈开步子了。对此先评价为“凶”，接下又说“居吉”，可知这一爻是教诲说：有时候，你离开原地走开，结果并不好，而守在原地不动，反而好一些。“原地”，对于侯王、君主来说，可能意味着他已得的封地、职务，也可能是指他正在执行的政策、计划等。在这一爻，“居吉”作为后句，是和前句“咸其腓，凶”对言，所以“居”和“咸其腓”互文见义：“居”为居止不动义，“咸其腓”是说“动了小腿”，实乃迈步动了。故而“居”意味着处在原地。高亨先生说：“居下疑当有贞字，转写误脱”，即认为居后应作“居贞吉”，这说明他没有读懂这一爻。



上一爻说要三思而后行，不可妄动，此爻说有时动的结果是凶，不动才吉，可见这一爻是对上一爻作强调，说的是同一个意思。

九三：咸其股，执其随，往吝。“股”就是大腿。（这证明上一爻的“腓”是指小腿，非特指腿肚）大腿对于开始迈步走路并无太大作用，也不便用来说明人站立的位置，但足以表示人坐在哪儿。因此，我以为这个“股”其实相当于今天说的“屁股”，“咸其股”是说真地走了，即屁股挪开了，喻指人放弃了原先的立场——封地、职位、目标、计划……

后句“执其随”，说解颇多。“执”，有人说是“制”义，有人说是“执意”的意思，还有人理解为“执持”。“随”，有人认为是指“与大腿相连的部分”，故“执其随”被翻译为“牵动着相随的部分”；有人说此处含“盲从泛随”义，故将“执其随”译为“执意盲从泛随于人”。在训“执”为“执持”的注家，此句的译文是：“并执持她的小腿足脚”，“随”被解释为远离大腿的“相随者”了。这些说解不仅显得牵强，也说明不了后面为什么作“往吝”的评价。

这一爻其实最好懂：上句“咸其股”是说真地抬起屁股走了，下句就很可能是交代这是为什么，或走到哪里去；“执”有“固执”、“坚持己见”的含义，“随”有“追逐”、“追求”的意思，所以将“执其随”理解为固执自己的追求，亦即只顾顺着性子去做自己想做的事，就最为恰切。因此，这一爻是先陈述一个不问是非不计后果，只求顺心随意的行为方式，这与全卦的教诲正相违背，故接着评价说：“往吝”——这样行事必有后患。

第一、二爻从正反两方面讲不可妄动，即“居吉”，第三爻进而说偏要执意妄行必“吝”，这就使得说话更有逻辑力量，表达得更加淋漓尽致了。所以本爻乃是教诲不可刚愎自用，即不可固执己见、不权衡利弊地动，以致“动”成了“盲动”、“妄动”。这明显是发挥第一、二爻的意思。有注家说，这一爻是“说明应有主见，不可盲从”，还有人说是“喻相感不专，执意泛随，‘往’必有‘吝’”。这就把本爻的意思完全领会反了。

九四：贞吉，悔亡，憧憧往来，朋从尔思。历来注家几乎都用爻位

说解释这一爻，特别是前四字，似乎不借助爻位说，就说不清是对谁、对什么事作的评断。这样，尽管他们在注释中作的说明似乎头头是道，给出的译文却一律前言不搭后语。试看两个译例：①“正固吉祥，没有忧悔，来来往往，朋友都与你的心思相同。”②“守持正固可获吉祥，悔恨必将消亡；心意不足地频频往来，友朋终究顺从你的思念。”这不是把毫无关系的几句话放到一起来说了吗？《周易》作者哪会这样语无伦次？

我以为，这条爻辞是接着上几爻说下来的，但想在此对前面说的意思作个概括，以便下面转个论说方向，所以开头的“贞”字是针对前面设想的那些“不贞”的行为方式而言的，由于已经指出“不贞”造成的后果将是“凶”、“吝”，所以这里反过来说明一下，如果“贞”，则后果也将是相反的。由此可知，“憧憧往来，朋从尔思”并非脱离前面四个字的“突兀之文”，而是具体地陈述“贞”的第三个好结果，或者说交待“吉，悔亡”的原因或内容。“憧”，帛书作“童”，“童”通“重”（chóng），重复的意思，故“憧憧往来”是说行事总是依循同样的思想主张。所以这一爻是说：如果守持正道，那就会办事顺利，不会有悔恨，因为这样你就会有明确的思想主张，又不总是变来变去，下边的人也就跟得上你的思路，能够更好地执行你的指示了。这里讲的“正道”，自然是指初爻“咸其拇”所喻示的正道。末尾的“思”字，有人说是句末语气词，按这理解也无不可，因为“从尔”和“从尔思”没有实质的差别。“朋”一般译为“友朋”，其实在这里是“众人”义，指手下的工作人员。（《书·益稷》：“朋淫于家，用殄厥世”，其中“朋”就是“众”义）从这是在向侯王、君主说话看，认为这个“朋”是指他手下的工作人员，则更加合乎实际。

九五：咸其脢，无悔。《说文》：“脢，背肉也。”刺激“拇”、“股”，是命令它们动起来，即离开原来的位置，以带动整个人离开。“咸其背”做不到这一点，只能使背左右晃动或前后俯仰。所以这一爻转换了话锋，不再是讲行事的出发点，即指导思想的问题，而是讲使命、任务的问题了。背部的摇晃、俯仰，将使人摆脱一些重负，而使使命、任务是压



在背上的，因此，“咸其脢”乃是比喻自觉减少一些任务，也即把自己的理想、目标定得低一点。这样，任务会较易完成，失望的几率大为降低，自然也就少了自我谴责，故评为“无悔”。很明显，这个意思对本卦主旨是个必要的补充，故而是对前几爻的很好的“转折性承接”。认“咸”为“感应”义，又不借助爻位说，对这条爻辞恐怕是无法解释的。

上六：咸其辅颊舌。“辅”就是面颊，“颊”指脸的两侧，辅、颊、舌三者连着一一起作“咸”——刺激的受体，显然是状写人想有表情地说话。带大表情地说话不是倾诉，就是强烈要求别人按自己的意志行事，既然这里的教诲对象是侯王、君主，则当是后一情况。因此，在最后一爻说这样一句，显是为了和第一爻相呼应：那里喻示自己行事要三思而后行，不可轻举妄动，这里的意思一样，是说因此不要随便给人下命令作指示，同时应该要求手下人——你颐指气使的对象也能够三思而后行。只因“三思而后行”的意思前文已经说过，这里无须重复，也无法通过辅、颊、舌的作用暗示出来，就只好让读者自己去体悟了。今人翻译时要明示出来，则只好采用意译，例如译成这样子：向下级发命令、作指示务须掌握以上原则，并要求他们也做到三思而后行。对

这末一爻，有本书作的注是：“情感增长，由拥抱进而相亲，接吻。”读者感觉如何？

现在很清楚了，本卦得名于爻辞中的五个似在催人动的“咸(铉)”字，其主旨却是教人要三思而行，即不可妄动。这是否可以列为《周易》的辩证法的一项内容？

其主旨却是教人要三思而行，即不可妄动。这是否可以列为《周易》的辩证法的一项内容？

三十二、恒䷟(巽下震上)

论办事要能够通权达变



(卦辞)亨,无咎,利贞,利有攸往。

(爻辞)初六:浚恒,贞凶,无攸利。

九二:悔亡。

九三:不恒其德,或承之羞。贞吝。

九四:田无禽。

六五:恒其德,贞妇人吉,夫子凶。

上六:振恒,凶。

对本卦主旨的领会,与对卦名“恒”字含义的理解密切相关。帛书本出土之前,卦名“恒”字一直被认为是“恒久”、“恒长”的“恒”,帛书本出土后,邓球柏先生在其《帛书周易校译(修订本)》中提出,这个“恒”是“进”、“升”义。我不知道他作这种新解的理由,但我仍然要选择传统的理解,先说最重要的一条理由:按我的理解,本卦的主旨和咸卦的主旨正相反对,是讲人行事既要坚持原则,又要有灵活性,即恒常中又有变易,用后来儒家的话说,就是要通权达变。这自然要求表达本卦主旨的“恒”字,与“经”字的意思有相通之处,因而“恒”必是“恒心”的“恒”,“长久、固定不变”的意思。

亨,无咎,利贞,利有攸往。

这条卦辞,高亨先生认为除“亨”字外,都是“断占之辞”。他读“亨”为“享”,指祭祀活动,故将“亨”列为“记事之辞”了。按我的理解,“亨”是亨通义,这条卦辞就全是占断辞了。将这些话作为恒卦卦辞,依传统的理解,须先设定卦辞是针对卦名“恒”字的含义而发,所以王



弼对这条卦辞解释说：“恒而亨，以济三事也：恒之为道，亨乃无咎也；恒通无咎，乃利正也；各得所恒，修其常道，终则有始，往而无违，故利有攸往也。”这可说为理解本卦定下了调子，以后的注家极少有不按这个调子作注的。我则以为，把这卦辞当作纯粹的占断辞对待就可以了。

初六：浚恒，贞凶，无攸利。“浚”的本义是从水里面取东西出来，如果取出了水底下的泥沙，水就加深了，由此引申出“深”义。《诗·小雅·小弁》：“莫高匪山，莫浚匪泉。”其中“浚”就应训为“深”。河渠深了，水就会流得通畅，所以“浚”又可作动词，表示“疏浚”。《左传·庄公九年》：“冬，浚洙。”“浚洙”就是疏浚洙水。因此，从字面上看，“恒”在这里是名词，“浚恒”是说加深、疏通“恒”。这必是因为“恒”像淤塞了的河道一样，水流不畅，不利于行船了。换言之，这“恒”是指以前一贯遵行的，但现在要是还继续奉行，则很难把事情办通的理论和行为方式。从后文看，这是对“浚恒”提出批评，所以“浚恒”是说：只用疏通人际关系的办法去勉强贯彻那被认为永恒不变的老皇历。只按老皇历办事，这是不能因事因地制宜地运用理论原则，更不能与时俱进地发展理论主张的迂腐作风，结果自然不好，也不会得到“有恒心”、“能坚持原则”的好评。所以断语是“贞凶，无攸利”。这个“贞”是“这样坚持下去”的意思。按这理解，这头一爻是点明本卦主旨：有恒心和坚持原则，不是要你拘泥于过去既定的行事方式，一定还要能够与时俱进，通权达变。

“浚”在帛书中作“复”，可视为上述理解不误的证明，因为“复”也有“深运”义。《穀梁传·文公十四年》：“复入千乘之国。”其中“复入”用今天的话说就是“深入”。可见“复恒”和“浚恒”是可以同义的，邓球柏先生在《帛书周易校释（增订定本）》中释本卦卦名时说：“恒，进也”，后又说：“故恒与升同义，毛《传》所谓俱进是也。”可能是未顾及“复”字有深义的缘故。

对于这条爻辞，高亨先生解释完“浚”、“恒”二字的含义之后说：“浚河浚井皆宜适可而止，浚久则过深，过深则水益涌，工必败，故曰浚恒，贞凶，无攸利。”我以为他的领会在方向上错了，也肤浅了一点。至于其他注家的理解，则大多如这个翻译所体现的：“深求恒久之道，

守持正固以防凶险,否则无所利益。”很明显,错得更远了。

九二:悔亡。前面说过,对于这样的只有占断辞的爻辞,历来注家多是以占筮说或爻位说作解,对这一爻自然也如此。就我所见,只有宋柞胤先生有所不同,他说:“初六批判了‘浚恒’,紧接着的本爻当然不会有悔恨。”这说得太简单,也不明确,但有个意思很清楚:“悔亡”是承接着上一爻的意思说的。这是中肯的。所以这条爻辞说完全了,该是:浚恒将有悔,改之则悔亡。作翻译的话,恐怕更应按这补齐了的文字翻译,否则,译文就会比原文更难懂了,因为现代白话文是不允许这样省略的,读者也就不会想到这是“承前省略式文字”。很遗憾,现在的《周易》注释读物,几乎一律采用直译,注释中则用爻位说或占筮说加以说明。

九三:不恒其德,或承之羞。贞吝。“恒”在这里是用作动词,“恒其德”即“恒久地保持自己的美德”,这“美德”当是指过去一直遵奉的正确的为人处事原则。“承之羞”就是“蒙受耻辱”,“承”是接受义,“之”为助词,仅起增加一个音节的作用。

这条爻辞难处理的是“或”字。朱熹说:“或者,不知其何人之辞。”他这实际上是说这个“或”是不定代词,相当于“有人”。高亨先生说:“或也者,不尽然也。”所以他认为“易之此言,非谓无恒之绝对不可”,就是说,他认为这条爻辞的意思是:人即使二三其德,也未必蒙羞受辱。对“或”字作这种理解,后面的“贞吝”该作何解释?朱熹说:“贞吝者,正而不恒,为可羞吝,申戒占者之辞。”他解释为纯占断辞。高先生对此不作正面解说,而是含混地说:“吝也者,未至于凶也。”至于其他注家,就我所知,则多认为这个“或”是不定代词,或所谓否定代词,译为“时或有人”、“或”、“将或”、“有时”等等。这同后文的“贞吝”很难协调,因此他们的译文都不贯气,显得十分别扭。

我的意见是:这个“或”是必义。理由是:①人要“恒其德”,这是当时人十分推崇的一条道德原则,孔子就说:“执德不弘,信道不笃,焉能为有,焉能为亡?”(《论语·子张》)《周易》作者决不会作反宣传,竟说人即使“不恒其德”也未必蒙羞的。②就这条爻辞而言,只有将“或”



训为“必”，后文的“贞吝”才能得到合理的解释。很明显，此爻末后加个“贞吝”，是为了同初爻的“浚恒，贞凶”相呼应，即是对前面所说的必须恒其德的意思来一个转折，说：当然，如果完全不懂得变通，只知道“贞”，那就有“吝”了。但同样明显，正是这个转折要求或者说规定了这个“或”为“必”义，否则，不管怎样解释这个“或”，“贞吝”都无法说明，或只好脱离上文孤立作解。③训“或”为“必”并非没有根据。《老子》第二十四章中说：“其在道也，曰‘余食赘行，物或恶之’。”这里面的“或”就是“必”、“一定”的意思。④对这一爻作这样的理解，才使这整条爻辞很好地承接了前二爻的意思：批评了“浚恒”，说明要能够通权达变之后，听者自会发问：那么还要不要有恒心、坚持原则呢？于是针对这问题，紧接着申明一下“恒其德”本身并不错，这不是很有必要、很合逻辑吗？“或”字若不训为“必”，就不一样了。

九四：田无禽。“田”在这里是指狩猎活动，“禽”为禽兽的通称，故“田无禽”是说打猎没有收获。为什么在这里说上这么一句？注家们又只好说些诸如“比喻九四徒劳无益”、“喻九四空手无获”之类的话了。其实，这是对上一爻说的意思作个“举例说明”。出去打猎竟一无所获而归，这并不光彩，也可说是“承羞”了。为什么会这样呢？可以有多种解释，从个人品质方面说，则一定是因为没有恒心，“浅尝辄止”以致，或者技术不精，有禽依然捕捉不到，或者缺乏耐心，短时间未有所获就“打道回府”。因为当然不能设想根本没有禽存在。这不是“不恒其德，或（必）承之羞”吗？这样理解，比爻位说的解释，是否更有逻辑性也更深刻一些？

六五：恒其德，贞妇人吉，夫子凶。这是在从反面讲了“不恒其德，或（必）承之羞”以后，又回到从正面讲本卦主题，指出对于“恒其德”也不能刻板看待，不可以不分场合地只顾“贞”。所以“贞”字后面的话又带举例的性质，是说：例如，妇人总是坚守妇道，是好的，但男子固执地奉行原先的主张，就可能造成不利。一般都用爻位说解释这两句，并且在这里说什么“妇人贞吉，从一而终也。夫子制义，从妇凶也”。这恐怕理解得太狭隘了一点，而且不切实际，因为在《周易》时

代,女子要从一而终的思想,还尚未成为坚实的道德原则。从这是在向侯王、君主作教诲这个方面去看这个举例,可能更好一些。女人管理的是家事,单纯而细小,又极少变化,自然可以也应该奉行不变的原则;男人志在四方,侯王、君主处理的是国家大事,复杂而影响重大,而且情况多变,常会遇到突发的、特殊的情况,要是固守老规矩,不能当机立断,灵活处置,那确是会造成大损失——“凶”的。这样理解也一定更合乎实际。

上六:振恒,凶。“振”字多义,“振恒”自然可有多解,从译文看,有“振动不安于恒久之道”、“动摇了……常道”、“好变而不能守恒”,等等,还有人似将“振恒”看作“恒振”的倒装,故译为“长久振动”、“久动不止”。按这些理解,后接“凶”的评语,倒十分自然。但这就与前文太少呼应了,也不宜这样结束全文。

在“振”字的诸多义项中,有一个未引起注家们的注意,那就是“显扬、张扬”义。《韩非子·说林下》:“吾尝好音,此人遗我鸣琴,吾好珮,此人遗我玉环,是振我过者也。”这“振我过”应是凸显、张扬我的过错的意思。把“振”的这个意思用到这条爻辞,就十分贴切了。初爻批评“浚恒”,就是批评按老规矩办事办不通了时,为了表示自己有恒德,竟采用“疏浚恒道”的方法去坚持贯彻那规矩。很明显,这种自我表白乃是显示、张扬自己的“恒”德。所以这一爻是与初爻相呼应,换一个贬义词来重复初爻的意思,以求把批评、贬斥的意味表达得更明白一些。因此,接下作“凶”的评价是更加自然的。这样收尾,就把本卦主旨强调得淋漓尽致了。

我对这一爻的理解也有一个旁证:在帛书,这一爻和初爻用词也相重复,即仍然是用的“复恒”。这又反过来再次证明,我对初爻的理解是正确的。

以上讲述表明,恒卦其实不是教人凡事都要持之以恒地坚持下去,相反,正是要人不可太刻板了,要善于通权达变,以求更好地贯彻根本原则。这与咸卦的情况,恰成对照,而这似乎说明,《周易》作者是有意把这两卦的内容安排在一对综卦下面来论述的。



三十三、遯䷠(艮下乾上)

论对待隐者之道



(卦辞)亨,小利贞。

(爻辞)初六:遯尾,厉,勿用,有攸往。

六二:执之用黄牛之革,莫之胜说。

九三:系遯,有疾厉,畜臣妾,吉。

九四:好遯,君子吉,小人否。

九五:嘉遯,贞吉。

上九:肥遯,无不利。

在帛书本,本卦卦名为“掾”。“遯”读dùn,通“遁”,“躲避、逃跑”义;“掾”读yuàn,辅佐、帮助的意思,二字音义都不相同,怎么作了同一卦的卦名?对此,只有张立文先生的一个说法提供了一点线索:“遁之古文与掾形近。”如果确实是仅仅因为形近而混,那就不必从义蕴上去找原因了。因此,我只按通行本的“遯”字作解说。

亨,小利贞。

这条卦辞有人句读为“亨小,利贞”。“小利贞”头上的“小”字,有人理解为“小的一方”,即指“柔小者”、小人;也有人说是指“小事”,“小利贞”即在小事情上宜于持守正道;主张“贞”为“卜问”义的注家,则说是“占问小事有利”。还有人认为“小利贞”是“意指处遁之时仍可小有作为”,把“小”当作表示程度的词了。我以为,完全不必理睬这些,知道这四个字不过是占断辞就行了。

初六:遯尾,厉,勿用,有攸往。“遯尾”,一般都解释为逃遁在最后,原因则是“见机太晚”。避难应当抢在前头,所以接下说“厉,勿用

有攸往”。这是先设定了“遯”的即想逃离的是危险，从而退避是应该的义向。宋祚胤先生的理解正好相反，他说：“‘遯尾’即‘遯于尾’……遁逃在最后尚且这样，那么遁逃在中间的特别是遁逃在前面的就可想而知了。言外之义，是以不遁逃为好。”仅从字面上看，两种理解都可以成立。

但我以为，以上两种理解都是错的，错在都把“遯”看作动词了。从后文看，本卦的“遯”都是名词，是指当时那些从政治活动中退隐下来的大知识分子，他们虽然不掌握权力了，但享有很高的声誉，在民间“指点江山”，批评朝政，仍有相当的影响力，这一卦就是告诉现在当权的侯王、君主们该怎样对待这些“隐遁者”。这一点，其实只要想到后面四个“遯”字都是名词，这头一个“遯”字大概不会不一样，如果是动词，下一爻所说“执之”的“之”将无所指代，就该明白的。

从后面的评价辞为“厉”可知，“遯尾”乃是指一种行为，所以是“作遯者之尾”，即完全听从“遯者”——那些在野的评论家们的意见的意思。也许，“遯尾”正是“尾遯”的倒装，因为“尾”作动词时正相当于“追随、跟从”。在野人士的评论尽管常有真知灼见，但也往往失之片面，他们说话不负责任，彼此还互相冲突，真按他们的意见施政，那是必定要坏事的，所以评价说“厉”——将有危险；得知了他们的意见，决不可据以行动，所以又加两句：“勿用，有攸往”——不能就按他们讲的办，要自己拿出主见来才能有所作为。

由于对这头一爻特别是对本卦的“核心词”遯字作了完全错误的理解，所以历来注家对本卦的解说，可说都是错得不着边际的。

六二：执之用黄牛之革，莫之胜说。本卦唯有这条爻辞中没有“遯”字，但其实也是有的：“执之”的“之”就是指代“遯者”。“执”在这里是“拘系”的意思，后来写作“紮”。“黄牛之革”，一般理解为用黄牛皮制作的皮条拧结成的绳子，是最结实的捆绑用材料。前一句是“用黄牛之革执之”的倒装，以突出“用黄牛之革”，强调“执”——捆绑得结实，难以解脱。后一句中的“说”，历来都认为是借为“脱”，“胜”则被视为“能”义，“之”指代什么，则和处理“执之”的“之”一样，也不作明



确交代。但仅凭认“说”为“脱”这一点，我就要说，历来对这一句和这一爻的理解又完全错了。

上一爻警告说不能听遯者的话，提出这个警告的本身，显然已意味着遯者的声望高，影响大，得到他们的支持是很有好处的。因此，说了不能完全听他们的话之后，听者自然会产生一个想法：那就让他们听我的吧。这一爻就是回答说：但这却是办不到的。有了这个思路，就知后句的“说”不是借为“脱”，而是应该读shuì，指劝人听从自己的意见，即“说客”的“说”。因此，这一爻是说：对遯者，你即使用黄牛之革将他捆起来，也别想让他改变看法而听从你的意见。“莫之胜说”的“之”也是指代“遯者”，同时又作“说”的宾语——“莫之+X（及物动词）”这种结构的语法功能就是：将X的宾语（即“之”）提前，对它所代的事物“不可能被X”这个特性表示强调。

我对“说”字的上述理解有一个旁证：在帛书中，这个字作“夺”，而“夺”字用在这里正是“强行改变”的意思，并且要求“改变”的常是“决定”、“意志”之类。顺便还说一点：帛书中，前句的“执”作“共”，“革”作“勒”，而“共”通“恭”，“勒”通“肋”，据此，前一句也许是说：“用黄牛排骨这种好菜去敬他们（遯者）。”用这意思和后句相配，全爻就是说明，对遯者，你用软的一手拉拢他们，也别想他们会听你的使唤。这同上面的理解（不可能用硬的办法让遯者屈从你），是一致的，所以通行本同帛书本的这个差别，很可能是因抄写者对这里“软硬”的看法不同而造成的。

九三：系遯，有疾厉，畜臣妾，吉。从这一爻开始，都是讲到底该怎样对待“遯”者——既说不可以听他们的，又说不能让他们听你的，他们又是有影响的人物，所以接下必须讲清这一点。

这个“系”是“拴结、捆绑”的意思。“疾”有“急速”义，也有“强狠”义，所以“有疾厉”可能是说很快就有危险，也可能是说将有大危险。我觉得取前一理解为好，因为“大危险”一般不会说成“疾厉”。因此前二句是说：将遯者拘禁起来不让他们说话，一定马上就会出乱子，

末句“畜臣妾，吉”，历来注家都是先按字面翻译，然后在注释中

说明理由。这时自然连孔子说的“唯小人与女子为难养也”的话也搬了来。有个注本用爻位说讲解完后，又接着“从义理上说”：“大势已不可逆转，如果回去蓄养奴仆、婢妾，反倒吉祥。”另一本书则说：“‘臣妾’，臣仆侍妾，皆人之微者。以‘畜臣妾’喻做小事。”这又是对本卦的一大误解。“臣妾”在古代是有确定含义的，《书·费誓》中就有“臣妾逋逃”句，孔传作的注是：“役人贱者，男曰臣，女曰妾。”可见“臣妾”确是指“人之微者”，但“畜”在这里却应是从它的“饲养（禽兽）”义中引申出来的“对待、处置（下人）”的意思，故这全句是紧承上句说：这样做（即将他们捆起来不让说话）只有在对待臣妾时才可能收到好效果。这样理解，这条爻辞的意思就完整了，是说：对遯者绝不可以采取“系”的办法去对付。在说了前面两种对待方式都不可取之后，《周易》作者估计听者想到的可取的方式一定是这一种了，所以先把这方式提出来并加以否定，这是为接下讲对待遯者的正确态度开路，在修辞学上，这叫“欲扬先抑法”。否定的理由，则突出了遯者们乃“非等闲之辈，故可交而不可侮”的特点，从而又为下面要讲的三种正确态度都是“交”而不是“侮”，预先设定了根据，让读者有个思想准备。《周易》作者的思想是多么严谨，表达又是何等艺术啊！真可惜，两千多年了，这一点竟没有被人发现，未能得到欣赏！

九四：好遯，君子吉，小人否。“好”被多数注家读为“美好”的“好”，“遯”还被看作动词，所以这一爻又遭误解。认“好”是“喜爱”义，即应读hào，从而“好遯”是说“喜欢遯者”，同时蕴含着愿意、希望同他们交往的意思，就全对了。遯者并无权势，其思想、观点、主张也不一定正确，却又刚愎自用，清高、孤傲、倔强，谁竟喜欢这样的人并希望同他们交往，这不但说明他有见识、有度量，还意味着他能够顾全大局，可以为了自己的根本的长远的利益而自甘屈尊蒙辱。这正是争取大前途的人和为官当政者应有的品质，小人是绝对做不到这一点的，东施效颦地去做一下，结果也必是反而蒙羞受辱。所以对“好遯”的评价是“君子吉，小人否”。这样理解这条爻辞，应该说是最合事理逻辑的。

九五：嘉遯，贞吉。这个“嘉”是“精神可嘉”的“嘉”，也就是离卦末



一爻里“有嘉斩首”句中的“嘉”，“赞扬、表彰”的意思，故“嘉遯”比“好遯”进了一层。坚持这样对待社会上有声誉的人，自然也会得到社会的赞扬、表彰，如果是当权者，则会因此增大其“公信度”，遯者对他的批评、指责一定会随之减少，甚至造出点对他有利的舆论来。这不就是“贞吉”吗？注家们多把“嘉”当作某种“遯法”本身的特性，因之说不清“贞”在这里的含义和为什么“吉”，于是只好照字面意思翻译一下对付过去。读这样的注释，当然不会比读原文多有一点收获，只会增加一些惶恐。

上九：肥遯，无不利。“肥”有肥沃、丰富、富裕等义项，用作及物动词，宾语（受体）又是人时，自然是奖励的意思了。所以“肥遯”比“嘉遯”又进了一层。不可能更进一层了，所以把这意思安排在最末一爻讲。奖励遯者，收到的效果不一定比“嘉遯”好，只是大概不会更差，更不会惹祸，所以只说“无不利”，不说“贞吉”，更不能也进一层说“元吉”——这又见《周易》使用评价、预测性词语时，也很有分寸的。

“肥”通“飞”，不少注家就据此将“肥遯”翻译为“高飞远退”，或“高飞远走而退”。用这意思能否很好地承接前文的“好遯”、“嘉遯”呢？他们就不管了。

本卦是讲如何正确对待当时上流社会中的一个特殊群体——遯者，这很符合《周易》作为“进言集录”的性质。

按我以上的解说，本卦是讲如何正确对待当时上流社会中的一个特殊群体——遯者，这很符合《周易》作为“进言集录”的性质。按传统的理解，本卦的“遯”为动词，至于主旨，黄、张二先生的书中的表述是：“《遯》卦所言‘退避’，并非宣扬无原则的消极‘逃世’，而是说明事物的发展受阻碍时，必须暂时退避，以俟来日振兴复盛。”这也是对当权者的忠告，还更有哲理性。同我的理解相比，哪个好一些？我想，这里的好坏应是指哪个理解更切合原文原意，所以我现把该书对本卦作的翻译全文抄录如下，以供读者思考、鉴别。

（卦辞）《遯》卦象征退避：亨通，柔小者利于守持正固。

（爻辞）初六，退避不及而落在末尾；有危险，不宜有所前往。

六二，被黄牛皮制的革带绑缚，没有人能够解脱。

九三，心怀系念，不能退避，将有疾患，危险，若是蓄养臣仆侍妾，可获吉祥。

九四，心怀恋情，而身已退避，君子可获吉祥，小人不能办到。

九五，嘉美及时的退避，守持正固可获吉祥。

上九，高飞远退，无所不利。



三十四、大壮䷡(乾下震上)

论办事要量力而行



(卦辞)利贞。

(爻辞)初九:壮于趾,征凶,有孚。

九二:贞吉。

九三:小人用壮,君子用罔。贞厉:羝羊触藩,羸其角。

九四:贞吉,悔亡:藩决不羸,壮于大舆之輹。

六五:丧羊于易,无悔。

上六:羝羊触藩,不能退,不能遂,无攸利,艰则吉。

在帛书本,本卦卦名叫“泰壮”。爻辞中只有三“壮”字,并无“大壮”字样;从各爻义蕴看,讲的是怎样对待“壮”,不是讲如何发展“壮”,使之“大”起来。这样,无论按“取篇中字追题卦名法”,还是按“主题题名法”,都只能取名为“壮”,怎么叫“大壮”了?我想不通,只好认定此卦原名只是一个“壮”字,后来解卦者为了其说解的需要,就在“壮”前加个大字,因为他的解释是:阳为大,阴为小,此卦四阳爻盛长,已超出六爻之半,应是大者强盛了。更后的注家们就又根据这个卦名,认为此卦主旨是讲“客观事物发展过盛之时,如何守弱退止以及壮极转化之理”,“不用壮而弥壮,此《大壮》之义也”。我从本卦实无“大”字而止于论“壮”的实际出发,认为作者在这里是要作这样的教诲:作侯王、君主的人应该具有忧患意识,不但不可以壮逞强,还必须时时以艰自处。我这体认与传统理解倒是可以相通,但对经文诸多细节的认识,我的看法却与历来注家“大相径庭”。

利贞。

这样的卦辞近于废话,放在哪一卦下面都合适,因为没有一个是可以和应该教人“不宜贞”的。这就像真正善于看相算命的先生,他说的预测吉凶的话,通统都是“永真式”,因而总是能够得到应验,他也就因之名气越来越大。就凭这一点,我就要说:这是《周易》作为占筮算卦书留下的痕迹,不必多去计较,谈不上有“正确”的解说。实际上,历来注家对于这样的卦辞所作的解说,也是废话,例如程颐对这条卦辞的解释就是:“大壮之道利于贞正也,大壮而不得其正,强猛之为也,非君子之道壮盛也。”当然,也有人是从卦象上作说明,但这时与其说是用卦象说明卦辞,不如说是通过卦辞去寻找、想象、解说卦象,因为“卦象”并未预定,正是由解卦者自己去“发现”,然后强行加给他的“受众”的。

初九:壮于趾,征凶,有孚。“壮”的本义是指人体高大,由此引申出旺盛、强健等义项,再抽象一下,就意味着实力大了。“趾”就是脚,也可特指脚趾头,总之,只是人体的一部分,下面的部分。所以“壮于趾”当是说:国家实力增强了一点,有了进一步强大的基础,但尚未真正强大起来。我说“国家实力”,是因为我设定了这是在向侯王、君主作教诲,而且后面紧接着就说“征凶”——“征”在《周易》时代,主要是“征伐”义,《尚书》中有一篇叫“胤征”,孔安国传曰:“奉辞伐罪曰征。”据此,我认为前两句作为“整体”的意思是:国家仅仅稍为强盛一点,就企图行征伐之事,结果一定极为不妙。初爻讲这个意思,明显只是“提出问题”,预告下面那将要讨论的问题,是如何对待“壮”以求维持和发展之。可我们的注家,却有人把这两句翻译成这样子:“足趾强盛,往前进发必有凶险”,“脚趾强壮有力,迈开大步走,碰得头破血流”。也有人这样解说:“脚趾强壮,象征旺盛的前进意图。”

对这条卦辞末的“有孚”,我真不得其解。也许,这是对前面的“征凶”来个转折,意思是:(因此)应当以诚信自守。事实上,有位注家正是这样翻译这末一句的。但力量还未真正大起来就进行征伐,这只能说是自不量力,或急躁冒进,怎么就是“不诚信自守”的表现呢?这可



说不通。因此,我只好认定这个“有孚”乃是下一爻的前二字,被误抄为这一爻的末句了。

九二:贞吉。前无叙事之辞,后无承续之语,孤零零的一个“贞吉”,是无法解释的,只是给占筮说和爻位说留下了“用武之地”。也有可能,这种“孤立的占断辞”乃是针对上一爻的某个意思说的,并且原是上爻爻辞的收尾句,为了凑满六爻,或因为别的原因,就移到下一爻来说了。就本卦本爻而言,原本要把“有孚”也移下来的,但抄写时遗留在上一爻了。所以这一爻应是:“有孚,贞吉”,意思是:如果信守当初的想法、许诺,坚持按正理行事,那就不会急于进行征伐,后果就大不一样,将是很好的了。在这里谈“孚”,即诚信的问题,一定有个大背景,我估计是,在《周易》时代,侯王、君主登位之时,总要对上天、祖先、百姓有所许诺,其中一项内容就是不滥行征伐,对内对外奉行“和为贵”的政策。由于是直接针对这个“远背景”而言,所以也确应把“有孚”放到这一爻来说,留在上一爻,就难免引发我上面分析的那种不合逻辑的理解,或者说误解。

九三:小人用壮,君子用罔。贞厉:羝羊触藩,羸其角。自己实力增强了一点,就去征伐别人,这就是“用壮”的表现。这“用”是“凭靠”的意思。讲完了“用壮”于征伐,后果将一定不好之后,就转而一般地论述“用壮”本身的性质。这才是本卦的主题。这一爻就是点明这个主题:小人才用壮,君子不如此,是“用罔”。这个“用罔”,注家多以为与“用壮”互文见义。“罔”本有“无”义,“用罔”就被解释为“不用壮”了。我以为,依这理解,就完全没有从肯定方面说明君子究竟用什么了,这是不可能的。因此,我取高亨先生的理解,“罔疑当读为惛,忧也”。其实,“罔”本来就通惛,“忧”义。《文选·宋玉·神女赋》:“罔兮不乐,怅然失态。”其中“罔”与“乐”相对,不就是“忧”吗?据此我认定:“罔”在这里相当于我们今天说的“忧患意识”,“小人用壮,君子用罔”乃是说:小人总是以为有了实力就可以有恃无恐,君子则在即使实力很强大了时,也总是忧患实力能否长久保持,以及仅凭实力行事是否会有不好的结果。必须明确,在这里,君子、小人并非道德范畴,而是指的

为官执政者和平头百姓。这样把“用壮”、“用罔”提到治国施政理念的高度来认识，才足以用来区分君子和小人，也才切合向侯王、君主作教诲的大语境，从而能够最好地体认本卦的主旨。

“贞厉”二字以后的话，是怎样和前文相衔接的？弄清这一点，是准确地把握本卦内容的关键。我仔细推敲了许多注家的译文和注释，尚未发现一个讲得比较圆通的。这又逼得我另作他解，最后得到的认识是：“贞厉”是承上句说：君子如果也像小人一样，有了点实力就自负起来，那是危险的；后文则是用羝羊触藩作比喻，具体说明这种危险的性状。因此，我在“贞厉”后用冒号。这“贞”字显是“长久这样下去”的意思，即是指君子也长久用壮的话，因此自然蕴涵这意思：这不是讲君子一时一事上的自负，而是就他对待“壮”的根本态度而言。“羝羊”即公羊。“藩”即篱笆，这里当是特指羊圈的篱笆。“羸”通“累”，拘系的意思。所以后二句是说：（就像）公羊自以为可以冲出篱笆而贸然行动，结果却是非但没有冲出去，还被篱笆上的枝条、绳子给套住了角，退都退不回来了。

九四：贞吉，悔亡；藩决不羸，壮于大舆之輹。这明显是承上一爻继续说：“用壮”要想得到“贞吉，悔亡”的结果，一定要力量足够强大，达到羝羊触藩能够保证将篱笆冲破一大块而角不被绑住的水平，即一定要不仅是“壮于趾”，而是“壮于大舆之輹”了。“大舆之輹”是大车的一个零件，起连接车厢与车轴的作用，这一部件不坏，车厢就决不会翻覆，所以“壮于大舆之輹”乃是喻指永不翻车。这当然很难达到，羊把关它的篱笆冲倒一大块则一般说来是不可能的。所以这一爻其实是说：“用壮”一定得不到你想得到的好结果。有本书这样翻译：“正固吉祥，没有忧悔，冲破藩篱，角解脱出来，大车的车輹强壮。”这样的译文哪能让人读懂。

六五：丧羊于易，无悔。这一爻很难解，高亨先生说，这是关于殷朝先王亥的一个故事：“此谓王亥丧其羊于有易，结果则无悔也。”他说“有易”是古代一个国家的名称。但多数注家认为这个“易”通“场”，指田畔，或边界处，“丧羊于易”是说在田畔或边界处把羊丢失了。为



什么丢了羊而无悔呢？就只好用卦变说或爻位说作解了。但从意念上看，这里说上这样一句，不免给人突兀之感。我以为，这句话是对前两爻所说情况作理论概括，意思是：羊触藩，结果自找苦吃，这是因为它把事情看得太容易了。就是说，这个“易”是“容易”的“易”，作意动用法的动词使用了；“丧羊”则是“羊丧”的倒装，“丧于”即“失之于”。由于对事情的难度估计不足而犯了错误，这纯粹是认识问题，改了就是了，而且还能从此吸取经验教训，所以不必过于自责，故后接“无悔”的评断。把这一爻的主语实际上暗换为“羊”，还起着交代“必须纯粹是认识上的问题”的作用，因为动物犯错误不会是基于其他的例如道德上的原因。这样理解，不但字面上说得过去，从文义看则使这一爻起着承上启下的作用了。

上六：羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利，艰则吉。这是对全卦作总结，以结束全文。“不能遂”和“不能退”互文，故一般都将这个“遂”解释为“进”。这不错，但这不是因为“遂”字本有“进”义。“遂”在这里其实还是“称心如意”的意思。羊触藩是为了逃离羊圈进入到更广阔的天地，以求获得自由，而结果竟是自己的角反被篱笆上的树枝藤条绳索之类的东西给套住了，这对它来说是没有“遂意”，所以说“不能遂”——冲出去了，即能够“进”，才遂了意。只因这里“遂意”和“能进”实为同一件事，故可以认这个“遂”是“进”义，加之“退又退不得，进又进不得”更能表达倒霉、狼狈的处境，所以“遂，前进也”这个注解几乎得到了所有注家的认可。

读完前三句，又从上一爻知道了羊落入这种境地是因为它把触藩至于“藩决不羸”看得太容易了，也即把自己的能力、力量估计得太高了，读者自会产生一种感想：自负、“用壮”，决达不到目的，得不到好处的。于是自然地接下一句：“无攸利”。到此，正面的、肯定的结论，也就不言自明，呼之欲出了，那就是末一句——“艰则吉”。这既同初爻的“征凶”相呼应，又再次点明、强调了本卦的主旨，因为前文的全部论述已经显示，这个“艰”从反面说是不自负、不“用壮”、不恃强，从正面说是要谦虚谨慎、要事事“用罔”、要居安思危。

按传统的理解，这条爻辞并非全卦的总结，而是针对上一爻而言，朱熹就说：“上六取喻甚巧，盖壮终动极，无可去处，如羝羊之角挂于藩上，不能退遂。然‘艰则吉’者，毕竟有可进之理，但必艰始吉耳。”用爻位说解《周易》的不合理性，在这里表现得极为明显。

最后还讲一点意思。本卦是遯卦的覆卦，二者在内容上似乎也有对立统一的关系，那就是：遯卦教诲要对遁者抱“好、嘉、肥”的态度，包含有不要倚仗自己的强势地位行事的意思，也就是肯定知难而退的相对合理性；本卦批评羝羊触藩式的“用壮”，教诲“艰则吉”，实际上是要求守弱求强，二者的出发点、目的完全一致，着眼点则恰好相反，前者指出要承认对方的“强势”，后者要求看到自己的“弱小”；因此也都是讲政治谋略，前者教诲如何保存实力，少受损失，后者告诫怎样积聚力量，更加壮大。不过，这一对综卦在内容方面的这个对立统一关系，是体现得不够明确的。



三十五、晋䷢(坤下离上)

论争取晋升之道



(卦辞)康侯用锡马蕃庶，昼日三接。

(爻辞)初六：晋如摧如，贞吉。罔孚，裕，无咎。

六二：晋如愁如，贞吉。受兹介福，于其王母。

六三：众允，悔亡。

九四：晋如鼫鼠，贞厉。

六五：悔亡，失得勿恤，往吉，无不利。

上九：晋其角，维用伐邑。厉，吉，无咎，贞吝。

在帛书本中，此卦卦名“晋”字前多三点水，作“潛”。从全卦内容看，本卦主题是讲官员求取晋升的问题，所以应该认“潛”是“晋”的借字，而不是相反。

康侯用锡马蕃庶，昼日三接。

这条卦辞所说的“康侯”，据历史学家顾颉刚先生的考证（见《周易卦爻辞中的故事》一文，载《古史辨》第三册），是实指周武王之弟，他最初封侯于康，后来改封于卫，所以叫卫康叔，也叫康侯。高亨先生完全接受这个看法，故认为这条卦辞是陈述古代一个历史故事：“盖康侯曾奉王命，攻伐异国，一日三胜，俘马甚众，以献于王，故记之曰康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”因此他训“锡”为“献”，认“接”为“捷”，都援引了不少证据。“蕃”和“庶”自是“盛多”的意思，“用”字何解，他未明说，似乎是认为“犹以”了。但更多的注家不采用此说，认为“康侯”只是对侯王的美称，或是指“安国之侯”，“锡”为“赐”义，“接”就是“接见”，或“接受（赏赐）”。所以这条卦辞有人翻译为：“尊贵的公侯蒙

受天子赏赐众多车马，一天之内荣获三次接见。”

还有一种理解比较特别，认为“蕃”在这里是用它的“繁殖”义，本卦辞是说：“荣耀的诸侯用天子赏赐的良马繁殖。一日之内天子接见三次。”

以上三说我都不作评论了，只想说，正确理解这条卦辞的关键是讲清其中“用”字的意思，而就我所见，注家们却对这个“用”字一律不作解释，唯有陈、赵二先生的书中明确地说：“‘用’，与下文的‘接’、‘受’义同，指享用、接受。”但这个解释是明显错误的——“用”在古代没有这种用法，若真是“受”义，此卦就是把受到很多赏赐看作“一日三接”的原因了，这说不过去，而将“一日三接”解释为状写赏赐之多、之频繁，又太不切实际。因此，我想在“用”字上来个突破：这个“用”是“因为”义，故前句是指明后句“昼日三接”的原因。由此又可知道，“锡”应取高亨先生的解释，“犹献也”。“接”不带宾语时，是“交往”、“靠近”的意思。（《礼记·表記》：“君子之接如水。”《礼记·聘记》：“宾立接西塾。”）所以这条卦辞其实是十分明白的：康侯因为进献了很多车马，所以一天之内得以多次接近天子。我对这个理解颇有信心，因为：①“用”字本有“因为”义，这在《尚书》已有用例，如《尚书·微子》：“我祖底遂陈于上，我用沈酗于酒，用乱败厥德于下。”两个“用”字都是因义。②这样理解，前后两句的因果联系就不但明朗，而且也很好说明了：诸侯并不容易见到天子，只有立了大功、多有进献的诸侯才能较多地蒙受接见，这是事实，在这里又正是需要加以强调的，因为本卦是讲官员实是诸侯的晋升问题。③按这理解，则两个分句都以“康侯”为主语，谓语动词“锡”和“接”都是主动用法，文章显得流畅得多。④“锡”有时通“赐”，这不成问题，但这不影响它有时是“进献”的意思，这一点，高先生不仅援引了许多例证，还说了一条明显可以成立的道理：“盖古者自上赏下曰锡，自下贡上亦曰锡，犹之予曰受，取亦曰受，卖曰沽，买亦曰沽也。”⑤按这理解，“康侯”若实指某人或只是美称，都无伤文义，若是泛指安邦定国的诸侯，那就暗示了他之所以为“康侯”的缘故——就因为他对天子贡献甚多并因此能经常接触



天子，而我以为，“康侯”是这个意思的可能性最大。这里，有理由认定“献（锡）”和“接”的对象都是天子，是因为主体已经明言是“康侯”了。

初六：晋如摧如，贞吉。罔孚，裕，无咎。这里“晋”和“摧”对言，可知“晋”指前进，“摧”指后退，由于是讲上下级间的人事关系，所以更可理解为“晋见”和“被斥退”，甚或“晋升”和“被撤职”。两个“如”字，一般认为相当于“然”，我则以为相当于“乎”，前六字的意思是：得到提拔也好，受到贬抑也罢，反正持守正道就有好结果。“孚”有“诚信”义，也有“被人信服”义（《左传·庄公十年》：“小信未孚，神弗福也。”其中“孚”字应为后一义），“罔孚”显是针对前句“摧如”而言，即设定一个人未得“晋”而被“摧”是由于他未得到上级（实为君主、天子）的信服。据此可知，接下的“裕”字是动词，“宽容”的意思，《书·洛诰》：“彼裕我民，无远用戾。”孔传：“彼天下被宽容之政，则我民无远用来，言皆来。”）是教诲因故未得信任而受到贬抑的人：你不要就对上级心怀不满，耿耿于怀，而应改取宽容、谅解的态度。所以后面说“无咎”——这样才会终于无灾无难。注家们给出的译文多不能做到文气畅通，一个重要原因就是错解了这个“裕”字。要我翻译这条爻辞的话，会是这样子：无论升迁，还是遭贬，只要持守正道就会平安吉祥；要是得不到上司的信任而仍然能够胸怀宽广，则终将无灾无难。试与一个注家给出的译文对照一下：“前进和退守适时，占问吉利。虽无家裕之兆，但可无咎害。”

六二：晋如愁如，贞吉。受兹介福，于其王母。“愁”与“晋”对言，这“愁”当是特指为得不到晋升而发愁、忧虑，从而“晋”中也应含有为得到了晋升而高兴、喜悦的意思。所以这一爻前六字是说：有人为得到了晋升而兴奋、喜悦，有人则为得不到晋升而发愁、担忧，但都要持守正道，才会平安吉祥。后文的“介福”一般解释为“大福”，“兹”则被认为是代卦辞中说的“锡马蕃庶”，“于”是“从、由”义。我以为，第二爻的爻辞针对卦辞中的一个意思而发，这似乎不大可能，况且按这个理解，后句就与前文没有联系，这一爻与上一爻的关系也说不清了。因此我认定，由于“贞吉”后面的话在上一爻只是针对“摧如”而发，在这

一爻就是针对“晋如”而发了；晋升意味着“福”的增大，所以“兹介福”乃指“更大的福”——“兹”作副词时正是表示程度的增大，“更加”义，如《老子》第五十七章中就有“民多利器，而邦家兹昏”句，“兹昏”即“更昏”。按我的理解，这一爻后一句该翻译为：由于晋升而得享更大的福泽，这乃因王母的护佑。“王母”本是指祖母，这里应是借以指“祖宗的福荫”。因此，这一句是教诲说：你得以晋升，乃是托祖宗的福，不要因此就自以为了不起，从此骄傲起来。上一爻安慰被“摧”的人，这一爻则警戒得“晋”的人，这样安排，意思全面，两爻之间的关系也显得清楚了。

六三：众允，悔亡。“允”也有“诚信”义。《书·舜典》：“命汝作纳言，夙夜出纳朕命，惟允。”“惟允”在《史记》中作“惟信”。所以“众允”被多数注家解释为“获得众人信任”。是谁获得众人信任？高亨先生说：“驭民者，帅师者，众人信之，则悔亡。故曰众允，悔亡。”宋祚胤先生给出的这一爻的译文是：“大家对君王都诚信，悔恨就没有了。”似乎都把为官当政者、君主看作是获得“众允”的人。按这种理解，这一爻就似乎游离于本卦主题——“晋升”之外了。所以孙振声先生说得稍为好一些：“这一爻，说明前进须以获得群众的信赖为前提。”用上“前进”一词，似乎与“晋升”挂上钩了，但笼统说的“前进”，可以实际上与职务的晋升并无关系，特别是，讲职务的晋升，针对的人群一般不会也包括最高领导人、统治者在内的，如果这里讲的“众允”也是君主前进的前提，那么这一爻就更是与晋升无涉了。因此，我总感到以上理解不甚妥当。

我思考的结果是，这“众允”和“悔亡”仍是针对谋求晋升的人说的，并且是承接上两爻的意思而发：第一爻说“罔孚，裕，无咎”，那其实是说，只要对上级“裕”，终于会得到他的“孚”，也即“允”；第二爻说“受兹介福，于其王母”，则是把得福归功于“王母”，似乎只要得到“王母”的信任就足够了；于是这一爻就进而说：要是得到“众允”，那就更加绝无问题，决不会有悔恨了。因此，“众允”的“众”不是“众人”义，而是“各方面”的意思，而且“允”更含“认为公平、恰当”的意味，就是说，



这一爻是同时教诲获得晋升者和遭贬抑者：只有得到了各方面的首肯，谁都认为晋升你是公平合理的，你才能心安理得，决无悔恨——从“允”的“诚信”义中，引申出“公平”、“恰当”、“答应”、“许可”等义项来，是十分自然的。

九四：晋如鼫鼠，贞厉。“鼫鼠”有两种解释。有人说就是“硕鼠”，又称田鼠，“硕”是“大”义，故“硕鼠”不是称谓某种鼠类，只是指明鼠中之大者，用以比喻虽大而仍胆小的东西而已，所以有人说：“晋如鼫鼠，谓九四本当向上升进，却首鼠两端，若鼠之犹疑不决；如此则占问危险。”按这解释，这一爻就是教诲不可畏首畏尾，应该果敢前进了。更多的人说，“鼫鼠”是五技鼠，即一种形状像兔子的老鼠，据说它具有五种技能，但都不能坚持下去，即：能飞飞不过屋，能爬树爬不到树顶，能游泳不能渡过山涧，能打洞不能掩身，能跑却跑不到人的前头。按这理解，这一爻就是说：晋升者若是像五技鼠一样没有真本事，甚至实无一技之长，那么即使得到晋升了，终究也会有危险。这个理解显然优于上一理解，因为本卦主旨只是教人如何对待而不是教人怎样争取晋升。但我以为，《周易》时代的人，包括《周易》的作者，是不会专从才能而不从德性方面去教诲人的，因为当时的人不但是“德才统一论”者，而且是把才归结为德的，而强调“鼫鼠”是五技鼠，对这一爻的理解则难免有“论才不论德”的嫌疑。因此，我以为不必看重鼫鼠究竟是什么鼠的问题，只须肯定它是鼠，认为这里着眼的是鼠的贪婪性——它永不满足于已经窃得的食物而收敛其“窃欲”，就可以了。所以我以为这一爻最好这样翻译：希求晋升而像老鼠那样贪得无厌，是危险的。这就仍然是讲晋升问题上的道德要求，用这意思去承接前面讲的意思，就既不违历史实际，逻辑上也显得严谨了——据此，我更倾向于将“鼫鼠”训作“硕鼠”，也即田鼠，因为古代说“硕鼠”其实也未必是强调鼠之大，可能仅是为了增加一个音节读来更加顺口一点，而当时又并无“老鼠”的说法。《诗经》中的名篇“硕鼠”也是如此，并且显然是着眼于老鼠的“忘恩负义性”也即贪婪性。又，此爻中的“如”字是否应是“如同、好像”义，而不是语助词？或者取林政华先生的理解，认

为“晋如鼫鼠”乃“鼫鼠晋如”的倒装？

六五：悔亡，失得勿恤，往吉，无不利。《说文》：“恤，忧也；收也。”可见这一爻是承上爻“贞厉”的评断，说：要想“悔亡”，就要失也好，得也好，都不为之心动，处之泰然，这样下去，自然总是感到吉祥如意，决无不利之事发生。应该说，这是说得很中肯的，像老鼠一样贪心不足的人，他必定患得患失，宠辱皆惊，结果必是行为失当，难免陷入危境，这种客观结果自然又使得他经常“悔不当初”。这是主客观相互作用造成的因果之链。上一爻仅是警告有客观上的不良结果——“厉”，这一爻就继续指出还会造成主观心理的痛苦——悔，并同时给出根治这个“坏因果链”的药方：“失得勿恤”——这是“勿恤失得”的倒装。据此，我以为许多注家把开头的“悔亡”译为“悔恨消亡”，甚或“悔恨之事已经消除”，是错误的。这里是在教人如何避免产生悔恨，而不是传授一个消除已经产生了的悔恨的方法，所以应该译为“要想没有悔恨”。这一爻中的“往”字，似乎就是“往后”义，“往吉”是说做到了“失得勿恤”，你以后的生活就会吉祥如意了。不少注家把这个“往”也翻译为“前往”，似乎这是预言继续从事某个具体活动的结果，显然也属误译。翻译为“做起事情来”，倒是可以的。

上九：晋其角，维用伐邑。厉，吉，无咎，贞吝。这一爻很难解，即使完全局限于这一爻的文字，不同上文和全卦内容相联系，也没有哪个注家讲清楚了。

我对这一爻的“定向性”看法是：到上一爻为止，关于如何对待正常情况下的晋升的问题，已经讲完了，故而这一爻是讲特殊情况下的晋升了。有了这个认识，头句“晋其角”——本爻最不好懂的一句，又是关键的一句，就得到了突破：“其”在这里是表示假设关系，相当于“若”，“如果”，即和无妄卦卦辞中“其匪正有眚”句开头的“其”字用法相同。“角”则是用作动词，“比试”、“竞争”的意思，即今天还说的“角力”的“角”。所以“晋其角”是说：如果为了晋升一定要进行比试的话。

如果认同我对头句的理解，下句“维用伐邑”就明显是说：那必是因为要行征伐之事。“维”在这里相当于“只”、“仅”（《诗·小雅·谷



风》：“将恐将惧，维予与女。”），“用”同卦辞中的“用”字一样，也是“因为”义。“邑”，既可指“国”，也可指“国都”，还可以是一国内的行政区划，这里笼统地说“伐邑”，就只好也笼统地解释为“行征伐之事”，并且这一定理解得很准确，因为这里重在“伐”，与伐的对象是谁并无

在《周易》时代，是不会有主张“竞争上岗”的，只会教人谦退，但要打仗了则会不同，此时要求突出“效率原则”，强调的是谁能把这一仗打赢，而不是哪个更加谦虚。

关系。这又讲得很实在。在《周易》时代，是会有人主张“竞争上岗”的，只会教人谦退，但要打仗了则会不同，此时要求突出“效率原则”，强调的是谁能把这一仗打赢，而不是哪个更加谦虚。因此，这时选拔统帅，提升将领，就要让他们比试比试，来点竞争了。这是唯一的非正常情况，所以说“维用(因)”。用交代这种特殊情况来收尾，又见《周易》很是讲求每卦论述的完整性。

最后六字很好讲了：“厉，吉”是说，这种竞争尽管可能有危险，但结果总是好的——比赢了是好事，比输了，发现了自己的不足之处，也是好事。这是在讲了“失得勿恤”之后说的话，故而应把这一点作为本爻的预设。“无咎”是补充说，不管怎样都不该受到责难，不必有所后悔。最后又说“贞吝”则是又回过来表示：自然，进行征伐总不是好事，如果常要为进行征伐而竞争，那也是令人遗憾的——“贞”是总这样下去而不予改变的意思。

对于这一爻，注家们多是采取直译，再用爻位说加以注释。由于错解了几个关键词，我未见有基本正确的译文，下面这个误译要算是错得不太严重的了：“升进尖角，用以征伐邑国。危厉吉祥，没有咎害。正固有吝难。”

对于本卦的主旨，注家们的说法多失之笼统，例如孙振声先生就只是说：“晋卦，阐释进取的原则。”黄、张二先生中引郭雍说：“以人臣之进，独备一卦之义。”这就说对了。可见我们对《周易》的认识，有些地方还不如前人。

三十六、明夷 ䷣ (离下坤上)

论天下无道时君子的退隐之道



(卦辞)利艰贞。

(爻辞)初九：明夷，于飞垂其翼；君子于行，三日不食。

有攸往，主人有言。

六二：明夷，夷于左股。用拯马壮，吉。

九三：明夷于南狩，得其大首。不可疾贞。

六四：入于左腹，获明夷之心。于出门庭。

六五：箕子之明夷，利贞。

上六：不明，晦。初登于天，后入于地。

这是《周易》六十四卦中争议虽多，但对全卦主旨的认定却比较一致的一卦，黄、张二先生的概括是：“《明夷》卦以‘明入地中’为喻展示了政治昏暗、光明泯灭之世的情状以及‘君子’自晦其明、守正不移的品质。”多数注家的看法基本如此，但对各条爻辞的具体解说，就大不一样了。有些人公开承认自己没有弄懂，例如对九三爻，高亨先生就说，“此文义不可晓”；讲解六四爻时又说“此文义亦不可晓”。孙振声先生解说六四爻时，头一句就是：“这一爻的含义，不容易了解。”不作这种表态的注家，我估计也大多是在“硬着头皮作解说”，未必相信自己真读懂了，解说对了。

利艰贞。

噬嗑卦九四爻和大畜卦九三爻都有句“利艰贞”，所以这三个字的字面意思不必解说了。按一般的理解，这条卦辞是针对本卦卦名“明夷”所概括的世情——政治昏暗、光明泯灭，向君子作告诫说：“明



夷”之时宜于自艰守正。说详细一点，就是：天下无道之时，胸怀大志的君子要觉悟到自己处境的艰难，仍然坚守正道，韬光养晦以自保。这使我们记起孔子的一个教诲：“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。”（《论语·宪问》）所以上述理解大概是正确的。

初九：明夷，于飞垂其翼；君子于行，三日不食。有攸往，主人有言。“明夷”，李镜池先生说是借为“鸣鵙”，而“鵙”是一种鸟名，从而前两句是说，一只叫唤着的鸟垂着翅膀沉到水中去捕鱼吃。他论证得很详细，看来颇有道理，但他认为此卦中的“明夷”有三义，恐怕说不过去，故而未能得到普遍认同，多数人还是认为“明”为光明，“夷”通“痍”，伤义，“明夷”是光明受到陨伤的意思。这个“于”字有三种解法：是语助词，无义；是介词，“在”义；相当于“往”。对“明夷”持后一看法的人，自然要认为“飞”的主体也是后文说的“君子”，因而又必须说“明夷”是表示时间或原因的成分，可这就与第四爻的“明夷”不相容了——那个“明夷”只能是指一种有心的存在物，即一种动物或者某个人。事实上，有一位将这初爻的“明夷”译为“光明熄灭”的注家，就将第四爻的“获明夷之心”句翻译为“得到暗主的心意”，让“光明熄灭”在那里成了“暗主”（指无道之君）。为了避免这个矛盾，有人将“明夷之心”翻译为“光明陨伤时的内中情状”，或者“日明伤损时的处世之道”。但这种译文不免使人感到，此乃自知难以自圆其说时强作的翻译。对后文“三日不食”、“主人有言”，也有许多分歧意见。

这里，我的想法是：将“夷”解释为一种鸟名确实不能贯彻于全卦，因此也就不能单在这初爻采用此义；而为了解决第二种理解引起的上述矛盾，则似乎可以通过让“明夷”具有双关意义来解决，那就是：既指昏君（暗主）之“明”受到了损伤，即他“有失于明”，又指昏君其人；这种双关的手法，在当时也是常见的。《周易》时代的君主不但是政治领袖、祭祀活动的主祭人，还是一切大纠纷的仲裁者，他的“明”意味着天下有道，他的“失明”，即昏庸，是天下无道的根本原因。如果本卦真是讲天下无道时君子该怎样表现，那么，它的大背景就该是“君上失明”，因此，认为本卦说的“明夷”乃是“君上之明受到了损

伤,或者熄灭了”的意思,无疑是正确的。认定“明夷”是这个意思,第四爻的“明夷之心”当然就是指“暗主之心”——要使“明夷”的意思完成这个转换,在今天,加个引号就行了。

再讲一下我对这整条爻辞的看法:“飞”的主体也是“君子”,蒙后省略了;“君子”不好说“飞”,也最好省掉。“于”是“在”义。“三日不行”是和“垂其翼”对言,后者是描述“飞”的状态,前者就应该是说明“行”的情况。“垂其翼”不必是因为受伤,此处明显是说为了不发出响声,以免引人注意。“三日不食”既然是说明“行”的方式,只好解释为托病了。所以前几句是说:明夷之时,亦即昏君当政、天下无道之时,君子应该或者不声不响地赶快隐退(飞),或者托言有病告假回家。末两句是交代这样隐遁的原因,是说:(因为)这时如果还想有所作为,昏君是会责难阻止的,即使留下不走也无所作为了。这个“有攸往”是有所作为的意思,“主人”是君子的主人,当然就是君主,故此“言”字是特指“责难之言”,相当于今天说的“他对我有意见”的“意见”。(《诗·小雅·雨无正》:“如何昊天,辟言不信。”其中“言”字就是这意思)

六二:明夷,夷于左股。用拯马壮,吉。两个“夷”字自应同义。是谁伤了左腿(“股”即腿)?为什么要特别说明是左腿?一般都说这是针对“六二”说的,且不说我根本不同意用爻位说解《周易》,单就这一卦而言,既然认定教诲的对象是君子,批评的对象是失明的君主,说是“六二”伤了左腿,“六二”就是教诲的对象,从而在教诲者看来,他是应该自晦其明退而归隐的人了,那么,凭什么和为什么要说他伤了左脚?他受伤了,辞官回家而去就将生活无着,不正是应该劝他为了养家糊口而留下来吗?历来的注家既肯定本卦的前述主旨,可谁都不提这个问题,我真百思不得其解。在再三怀疑自己是否太幼稚无知,而终于认定我这问题并非不能成立之后,就只好反过来认为是别人注释错了。

我的想法是:这“左股”乃指君主的“左股”;只说伤了腿,而且是左腿(左腿没有右腿得力,而且当时的人贵右贱左),是要喻示他的“明”受伤的程度还不很严重,还可以救治,因此这时候君子还不宜急于隐退,应设法帮助“主人”“治腿”——恢复他这方面的“明”。所以下



句必是讲救治的方法。据此，“用拯马壮”应理解为“用壮马拯”，“拯”是用的这个字的本义，“救助”的意思。腿受伤了，走路不便，让他骑上一匹马，不就行了吗？这就是“拯”。这反而使他走得更快了，所以评价为“吉”。这样理解，爻位说引起的麻烦就都解决了。

九三：明夷于南狩，得其大首。不可疾贞。在帛书本，“于”字前还有个“夷”字，邓球柏先生说：“以上下爻辞‘夷于左股’、‘夷于左腹’例之，则本爻有‘夷’字于义较胜，帛书是也。”可陈、赵二先生说：“帛书作‘明夷夷于南狩’，似衍‘夷’字。”我同意邓先生。要知道，头句不是说暗主其人在“南狩”那个地方，而是说他在“南狩”这个问题上伤了他的“明”，因此，加个“夷”字意思才更为明确，只是不加也无伤文义。“狩”本是指冬天打猎，古人打猎就是习武，故“狩”也借指行军作战。西周伐楚多次失败，南边的楚国成为周王朝的一大祸患，如何对待楚国成了有关“基本国策”的大问题。据此可以认定，“夷于南狩”是说：在处置是否或如何对南方楚国进行征讨的大问题上有失于明。全卦的大语境已经将单用的“夷”定义为“伤明”或“失明”，故而“夷于”等于“失明于”了。注家们多把这一爻头句解说成“光明熄灭之时进行南征”这样的意思，这个误解实在太大了。

由于有以上的误解，下句“得其大首”的“首”，自然多被直解为“元凶恶首”、“首领”，并认为就是指“暗主”，“得”的人则是“九三”。这使得下文的“不可疾贞”很难懂了，只好又曲为之解，说什么“天下‘明夷’已久，除暗复明之事宜渐不宜急”，或者“九三虽强健，而晦暗之势亦正强，故除之不可求速”。“元凶首恶”已除，正是应该大刀阔斧地进行改革了，还说“宜渐不宜急”，这是什么道理？明明已经“得”了又说“除之不可求速”，这岂不自相矛盾？特别是，主持征伐的应是“暗主”，你“九三”作为下属，顶多是随征者，怎么竟突然“得”了他呢？这真令人费解。

因为有以上问题，我又不满足于流行解释，于是去查字典，结果发现“首”字有“显示、标明”的义项，《礼记·间传》：“所以首其内，而见诸外也。”陈浩澍集说：“首者，标表之义，盖显示其内心之哀痛于外

也。”)真是高兴。原来,这个“首”是比卦第六爻“比之无首”的“首”,“得其太首”是承上句说,(在对楚国进行征伐这件大事上)暗主(“明夷”)变本加厉地行其昏道,以致在更高的程度上表现出失明(明夷)。“得”在这里是“能够”的意思,相当于今天说的“得以”,“其”是放在形容词前起强调作用的助词,和“北风其凉,雨雪其雱”(《诗·邶风·北风》)中两个“其”字的用法相同。按这理解,本爻前二句就是指出暗主较之“夷于左股”时更加失明即更加无道了,因此对他的救治必定更加困难,更加难以奏效。所以接下的评语是“不可疾贞”——这个“贞”是及物动词,“使……贞”的意思,“疾”是“速”义,“不可疾贞”是说:到了这情况,要让他很快复明是不大可能的了。这既是告诫君子不要对他抱太大希望,同时也是交代,这时也还未到你辞官归隐的时候。

六四:入于左腹,获明夷之心。于出门庭。“入于”,帛书作“夷于”,且前头也还有“明夷”二字。我以为这里说“入于”优于“夷于”,因为承前二爻读来,现在是要表明暗主失明的程度越来越高,已经由“左股”上升到“左腹”了。前头加上“明夷”二字,则明确了“入”的主语为“失明的情况”。左腹离心脏不远,所以说“获明夷之心”。“明夷之心”即“暗主之心”,这个“获”字应翻译为“俘获”,以示暗主当了俘虏。古人认为心是思维的器官,连心都失明了,就是彻底失明,无道到了极点。这时不能对他抱任何幻想,可以舍他而去,辞官归隐了。所以这一爻才说“于出门庭”。君子是在朝廷做事,所以这“门庭”是指朝廷;“于”为助词,仅起增加一个音节凑成四字句的作用。这一爻,有本书给出的译文是:“退处左方腹部地位,深刻了解光明殒伤时的内中情状,于是毅然跨出门庭远去。”这里的误解又有多大!

六五:箕子之明夷,利贞。“箕子”,一般认为是指商朝末代君主、有名的“暗主”纣王的叔父(也有说是哥哥的),他因为反对纣王的淫乱而不为纣王所容,但又不忍离去,怕这样会彰显了纣王的罪行,于是佯装疯狂,结果被纣王罚为奴隶。尚秉和先生却据古时“箕”、“孩”同音通用,认为“箕子”应该读为“孩子”,而“孩子”乃指纣王,“孩子之明夷,谓纣昏蒙”。陈、赵二先生的书中则说:“‘箕子’即‘亥子’,谓亥



末子初之时。”从而“箕子之明夷”是说：“日明的伤殒已经到了亥末子初阴尽阳生之时。”我不同意后两说，因为这样将既不能承接上文，又将使后面的“利贞”无法解释。

这里的关键是正确理解“之”字。对“箕子”持不同看法的注家，几乎一律认定“箕子之明夷”是“箕子的光明殒伤”的意思，即都以为“之”在这里是表示领属关系，相当于“的”。唯高亨先生不这样理解，说：“疑之下当有获字，转写脱去。”但那是因为他误把“明夷”当“鸣雉”了。其实，这个“之”乃是起介出对象或双方关系的作用，相当于“于（於）”，（《荀子·劝学》：“目好之五色，耳好之五声，口好之五味，心利之于天下。”其中五个“之”就是这种用法）介出的对象就是“明夷”即君主已经昏庸这个情况，或“暗主”其人。因此，这一爻是承接上一爻末句“于出门庭”，又补充说：（不出门庭，而）采取像箕子对待暗主纣王那样的做法，也可以的，同样“利贞”。这样理解，本卦中五个“明夷”的含义就一致了，认为这个“之”是表示领属关系，则这一爻的“明”不再是特指君主之明，“明夷”也不同于其他几个“明夷”了。

在讲了君子可以“于出门庭”的条件之后，又补充还有箕子对待暗主的那种“不出门庭的方式”可供选择，显然说明《周易》作者是更倾向于这后一种方式的。这一点不必奇怪，因为这更体现了当时人的忠的观念。从这方面看，把第三爻的“得其大首”解释为“抓”到了暗主，就更显得错误了。

上六：不明，晦。初登于天，后入于地。这一爻的意思很明白，也少有分歧意见：头上省去了主语——“君主”，所以意思是说：要是作君主的不明事理，把国家弄得暗无天日，那么虽然升到了如此高位，如在天上，也终于会自取灭亡，跌入地下的。这明显是和初爻相呼应，指出当君上失明亦即明夷之时，你离他而去就无可指责，是他自己造成的恶果。这样结束全文，教诲和警戒意义更加强烈，可说恰到好处。

晋卦讲官员争取晋升，那必是天下有道之时；明夷卦讲官员择机隐退，这自是昏君当政之日，就是这个内容上的对立，使得表述它们的文辞被安排在一对综卦之下。

三十七、家人䷤(离下巽上)

论侯王君主的治家之道



(卦辞)利女贞。

(爻辞)初九：闲有家，悔亡。

六二：无攸遂，在中馈。贞吉。

九三：家人嗃嗃，悔厉吉；妇子嘻嘻，终吝。

六四：富家，大吉。

九五：王假有家。勿恤，吉。

上九：有孚威如。终吉。

在我看来，这是《周易》六十四卦中比较易懂易解的一卦，但也有好几处被注家们解释错了。主要原因是误解了“家”字。爻辞中唯第二爻有“家人”字样，第一、四、五爻中都只有“家”字，而且明显是单独为词，按说卦名应为“家”，怎么成了“家人”？我以为只能这样解释：起卦名者认定此卦中的“家”字都是指“家庭”，于是为了区别于表示住所的“家”（“室内曰家”），就在后面添了“人”字。这就导致了后来注家们的大错。在《周易》时代，“家”和“国”经常是不予区分的，在最高统治者——君主心中，他统治下的国家也就是他的家，所以《尚书》中就有“俊民用章，家用平康”的说法，后句所说的“家”就是指国家，孔传对这两句的训释就是：“贤臣显用，国家平宁。”考虑到《周易》是向统治者进言统治之道，不是向平民百姓传授生活技巧，认为本卦讲的“家”是指国家，或者说喻指国家，就更有道理了。视本卦中的“家”为家庭，也许还有一个原因，那就是卦辞仅为“利女贞”一句话，而一般都认为“女”是与家庭密切相关，与国家关系甚远的。关于这个误会，下面解



说卦辞时再讲。

利女贞。

观卦第二爻也有“利女贞”一句，那条爻辞全文是：“阙观，利女贞。”显然含有对妇女的轻视，认为看问题片面、肤浅，甚至不够光明磊落，是女性认识上的特点，而保持这个特点，又正是妇女“贞”的表现。但那里的语境规定了只是在“观”即认识领域中讲“利女贞”。这里作为家人卦的卦辞，“利女贞”又是什么意思呢？若用占筮说来解，倒是只须交代一句：这是说女子占问有利，就完事了。但我反对这样做。有本书对这条卦辞的注释是：“此谓家内之事，女子为主要因素，故言利女子守正。”还引孔颖达的解说：“既修家内之道，不能知家外他人之事。统而论之，非君子大丈夫之正，故但言‘利女贞’。”这大概代表了现代多数注家的理解，明显是从本卦是讲家庭问题这个基点出发来解释这句卦辞的。另一本书则说得更中肯：“持家之道以女子固守正道为有利。妻能行正道，则其夫必也能行正道，男女皆正则家自正，家正则天下自定。”头一句还讲得过去，从后文看，似乎认为在治家问题上，是女方左右男方，男人完全听命于女人，因而“天下定”完全取决于妇女是否行正道了。这哪会是《周易》的观点！但这说法曲折地认定了本卦辞涉及“天下定”的问题，则是可取的。

其实，朱熹早已对这卦辞作了极准确的说明：“‘利女贞’者欲先正乎内也。内正则外无不正矣。”原来，这“利女贞”的字面意思是“宜于女子持守正道”，由于“女主内，男主外”已是中国人心中的“公理”，女子持守正道乃意味着“内部毫无问题，十分巩固、坚实、兴旺”，所以将这句话放到治国平天下的大语境中，就是“要先正乎内”的意思了（朱熹原话中的“欲”应训“需要”）。可见写本卦卦辞的人乃是着眼于“内外关系”来谈治家的，故而卦辞使用的“家”字不必局限于甚至根本不是指家庭，而是指国家，即统治者心中的家。

初九：闲有家，悔亡。“闲”的本义是指用树木围成的遮拦之物，所以作名词时多指马厩，也借用来指称人的行为规范，用作动词，就有了“防御”的意思，如《书·毕命》中说：“虽收放心，闲之惟艰。”其中

“闲”就是“限制、防御”义。“闲”在帛书中作“门”，“门”用作及物动词，自然是意指“把守好……的门”，又多是着眼于防止门里的人出来，不是阻止外人进去。因此，“闲有家”无疑是说：要操持好家，不让家里出事（“家”字前的“有”字是词头，没有意义，有人说相当于“于”，这没有根据，也无作这个理解的必要），言外之意是家里出了事就难办了，那时将后悔莫及。因此接下的评价辞是“悔亡”，意思是内部安全、巩固，绝不会“后院起火”，就不会有让你后悔的事发生。注家们多把这“悔亡”译为“悔恨消亡”，似乎是说“现有的悔恨将会消失”，那是翻译得不准确的。初爻说这样一句，显是点题，交代本卦的主旨是讲治家——搞好国内的事，从而也就是教诲怎样当好家长，协调好家里人之间的关系，也处理好自己与家里人的关系，使全家兴旺发达起来。

但注家们对这句爻辞的解说，却都很不准确。现分析几家的译注。

①“防止邪恶然后保有其家，悔恨消亡。”——这是着眼于“防外”，认定“闲”是指防止邪恶。这理解不能贯通下文，所以有违本卦主旨。

②“家里早做好防闲，没有忧悔。”——“防闲”既可指防范家里人越轨胡闹，也可指防止外界侵扰，所以这是“模棱译法”，仍未交代本卦主旨。

③“这一爻说明在家庭中应防患于未然，才能保持和谐。”——这是认为本卦完全着眼于家庭本身的和谐，不是教诲“欲先正乎内也”，同样没有把握到本卦主旨。

六二：无攸遂，在中馈。贞吉。“遂”有“成就”、“称心如意”、“往”等义项，“馈”是指饮食方面的事情，“中馈”大概是指家中之馈，因而等于说“家务事”、“饮食事宜”。所以这一爻前两句多被翻译成这样子：“即使无所成就，只要能料理家务，就……”、“无所成就，主管家中饮食事宜”、“不自作主张，主持家中的饮食”、“无所行往，在家中料理家务”，等等。试问，如果这是对男人说的，怎么能评价或占断为“贞吉”呢？难道《周易》作者会认为男人不去“主外”，转而“主内”就“贞吉”了？这不可能。但又不像是针对女人说的，因为在当时人看来，普通家庭妇女本来就是搞家务、做饭菜的，并无做主的权利，何谈“无所成



就”、“不自作主张”？如果考虑到这是对侯王、君主的进言，这种理解就更近乎荒谬了。因此，我敢断定，这是“集体误解”！

为寻找这一爻的确解，我先是翻字典查“遂”字，结果发现，“遂”通“隧”、“隧”、“燧”、“邃”，于是我确认高亨先生“遂疑借为队”疑得有理；又查到“队”的本义是指物体从高处坠下，即相当于后来的“坠”字。（《礼记·乐记》：“故歌者上如抗，下如队。”）再查看帛书，又得知这一爻的“馈”作“贵”。这时我就想：“在中馈”大概应读为“在中贵”，而且本该说“贵在中”的，为了和前句协韵，就将“贵”字移到末尾了。“中”即“中庸”、“中道”，也就是处事不偏不倚，不偏袒任何一方，从而这一句可能是对前句“无攸遂”的申说、发明——处理争论双方的纠纷时无所偏袒，不就是“无所遂（坠）”吗？我于是最后认定：这一爻是承接上一爻关于要先把家里的事办好这个“主题意思”，开始具体教诲说，治家的首要原则乃是中庸之道。孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣！”（《论语·雍也》）《周易》作者一定也深知这一点，故而把这个原则作为治家（实际上是处理国内事务、人际关系）的根本准则提出来了。按中庸原则行事，自然应该评为“贞吉”。

九三：家人嗃嗃，悔厉吉；妇子嘻嘻，终吝。这一爻，由于注家们普遍地、望文生义地将“家人”和“妇子”分别解释为“一家人”和“妇女孩童”，所以也被误解了。就我所见，只有宋祚胤先生的理解近于正确：“这里将‘家人’和‘妇子’对举，可见‘家人’就是家长。”只是他把“妇子”译为“妇人女子”，也属误译。其实，在古代，“妇子”就是妻子。《诗·豳风·七月》：“同我妇子，饁彼南亩，田峻至喜。”其中“妇子”就应训为“妻子”。考虑到这只是在教诲治家之道，教诲对象应是治家者，即家长，就更必须作这种理解。“嗃嗃”，程颐说“未详字义”，现在的词书上多释义为“严酷貌”，但举的例证就是《周易》中本卦的这句爻辞。程颐还说，“然以文义及音义观之，与‘噉噉’相类”，高亨先生则说“余疑嗃借为噉”。我以为，只要肯定后句“妇子嘻嘻”是说作妻子的嘻嘻哈哈，没个正经相，就可以相信，“家人嗃嗃”必是说作家长的严肃威风，言谈不苟，即“嗃嗃”是形容他说话声音洪亮，语气庄重。最后一爻说“有

孚威如”，则印证了这个理解是符合作者原意的。因此，这一爻的意思是：你作家长的对全家人要求严格，即使可能因为过于严格而时有悔恨，甚至出现某种危险局面，但终将吉祥如意；相反，任凭下人轻狂胡来，不务正业，结果必然是使你追悔莫及。“妇子”虽然是指妻子，但这里是作为家长应予管教的人的代表。

上一爻讲治家的基本原则，这一爻讲治家必须严格要求，同时又把治人者和被治者，实即国家的统治者和被统治者的关系明确地交代出来了。

六四：富家，大吉。既是讲治家之道，这“富家”就该是指行为，即“富”应为及物动词，“富家”是使家里亦即国家富裕起来的意思。有人将“富家”译为“家庭富足”，或者认为这“富家”并不指家财丰富，而是指家中子孙满堂，和睦相处，我敢肯定，这不是作者原意。就本卦而言，在头两爻强调中庸原则和严格要求，乃是理论上、逻辑上的需要，从实际操作层面上说，当“家里”物质很不丰富，甚至极度匮乏时，这两条都是很难做到的。《周易》作者不但是智者、哲人，还有着极其丰富的生活经验，他的说教都来自对于社会实际的深刻观察和思考，因此他在说了上两爻的意思后，又接着说：你要同时争取使家里富裕起来，这样才会大吉大利，可说是生活逻辑的必然要求。

《周易》作者不但是智者、哲人，还有着极其丰富的生活经验，他的说教都来自对于社会实际的深刻观察和思考。

从历史情况看，对人民的道德教化需要有相当的物质基础，当时的有识之士必是认识到了的。孔子在回答冉有关于国家人口多了以后该做什么的问题时就回答说：“富之。”回答“既富矣，又何如焉”时，才说：“教之。”可见他是把人民富裕看作对人民实行教化的有利基础和前提的。《周易》作者也会有这种认识的。所以，从这方面去体认这条爻辞，决不是有意拔高《周易》作者。

九五：王假有家，勿恤，吉。这个“假”字，自王弼以来，注家们一律认为同“至”和“格”，“至”有“到”和“极”义，“格”有“感动”义，于是“王假有家”被翻译为“有贵人来至于家”，“王能感化自己的家庭”，“君王用美德感格众人然后保有其家”，等等。主张“有家，犹言有国



也”的宋祚胤先生，则翻译为：“君王来到了朝廷之上。”“假”为什么同“格”和“至”了？解释是：“假”借为“假”，“假”据说有“至”义，而“至”和“格”又互训。注家们作这个论证时，几乎一律只是援引别人的说法，不说自己的话，且多语焉不详，给人毫无自信的感觉。这且不说，对于为什么接下说“勿恤，吉”，他们也是没有一个说清楚了，都或者绕个大弯子，或者实际未加说明，就用“所以”、“因此”来忽悠读者。至于按他们的解释，这一爻同上文和本卦主旨是何关系，就更在他们的考虑之外了。因此，我对“假，至也”的说法，实在不愿苟同。

但我要说：对于这一爻，我也没有自信可以成立的意见，只能提一点想法：“假”和“假”都通“遐”，“遐”是“远”义，故“王假有家”很可能是说“王离开他自己的家”。这自然令人担忧，但王离开自己的家，正说明他要去接近全国百姓的家，这不但表示他作为君王心系百姓，“以百姓心为心”（《老子》），还意味着全国上下对他的爱戴、拥护，因此又是大好事。这用《周易》的话来说，不就是“勿恤，吉”吗？用这个意思来承接上几爻，则明显是很合适的，因为前文都是把君主作为“普通家长”来作教诲的，这一爻就讲一下君主作为“特殊家长”该如何治家——用“远”小家的方式来治“大家”，这不又合逻辑又交代了君主的特殊地位，还突出了全卦主旨吗？专从这一爻看，宋祚胤先生关于本卦的“家”乃指朝廷的意见，是很有道理的。

上九：有孚威如。终吉。这是又叮咛一句：对家人——你治下的人员，全国的百姓，要有诚信，要有威严，这样，你才能治好你的家，你的事业才会最终走向发达、吉祥。这明显是总结性的话，故用作全文的结束语了。

对于本卦的主旨，许多注家都只说一句“家人卦，阐释治家的原则”。不能说错，但没有把这是在教诲侯王、君主要处理好内和外、小家和大家的关系这个要点揭示出来。

三十八、睽☵(兑下离上)

论睽乖之事多是人“疑”出来的



(卦辞)小事吉。

(爻辞)初九：悔亡：丧马勿逐自复；见恶人，无咎。

九二：遇主于巷，无咎。

六三：见舆曳，其牛掣，其人天且劓。无初有终。

九四：睽孤遇元夫，交孚，厉无咎。

六五：悔亡：厥宗噬肤，往何咎。

上九：睽孤见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，
后说之弧，匪寇婚媾，往。遇雨则吉。

在帛书本，本卦卦名为“乖”。“睽”读kuí，乖离义。(《庄子·天运》：“三皇之知，上悖日月之明，下睽山川之精，中堕四时之施。”)“乖”读guāi，有分离、差错、不协调等义项，所以这两个字可说音近而义同。本卦爻辞中只有两个“睽”字，且都和后面的“孤”字连为一词，统观六爻的文义，又都是讲些不近情理的反常之事，所以“睽”这卦名与其说是得自爻辞中有两个睽字，不如说是用“主题题名法”起出来的。在我看来，用“主题题名法”起出的卦名，以本卦最为贴切，因为你若先看卦名就去读它的六条爻辞，必然感到每一条都不可理解，彼此更无任何意念和义理上的联系，真是莫名其妙，不知所云，而一看卦名，就会豁然开朗：原来，此卦就是通过举出许多“怪异事例”，来说明生活中本来就多有不正常的，亦即不合规律因而使你料想不到的事情发生。点明这一点的教诲意义在于：大量正常现象中杂有少量非正常现象，这本身也是一条规律，因此你要见怪不怪，并且时刻作好出现意



外局面的准备,以免真地遇到意外时惊慌失措。这就是本卦的主旨。用我们今天的话来说,本卦是讲偶然性和必然性的关系问题,但讲得不够全面,也不够深刻,限于指出有偶然性存在,提醒要加以注意而已。

本卦是家人卦的覆卦,二者在内容上似无对立统一关系,如果认为也有,就只好这样说:家人卦讲治好了家,即自身、内部兴旺发达了,外部的事就好办了,这其实是在强调内因的决定作用;本卦强调偶然性的存在,而偶然现象是由外部情况决定的,所以其实是指出外部原因也有作用。这不也是讲对立统一吗?这样分析,是不是拔高了《周易》和它的作者?

小事吉。

这里说的小事,有人径直理解为生活小事,孔颖达就说:“大事谓兴役动众,必须大同之世方可为之,小事谓饮食衣服,不待众力,虽乖可为。”故此卦辞是说:“物情乖异,不可大事。”但也有人注释说:“小,阴柔之称,此处含‘小心’之义。”就是说,当“睽之时”,必须以柔顺的方法,小心寻求相睽各方的相通之处,才能转“乖睽”为和谐,“若刚断强合,必难‘济睽’。故称‘小事吉’”。这两种理解都说得通。我以为,如果认为这卦辞是针对爻辞所体现的“睽”而发,那么前一种理解更合乎《周易》作者的原意,因为爻辞中讲的“乖睽现象”都是小事,没有大事,也至少未直接论及如何转乖睽为和谐的问题,而这必是因为作者本来就只是要说:唯这种生活小事才有乖睽之时,大事情上是很难发生的,因此,也只需在小事上多加小心,多个心眼,至于大事,那是必须立场坚定,持守正道的。而且,从《周易》行文的通例看,它说“小事吉”乃意味着“大事不吉”,即在大问题上要是也“小心”、多心眼,那就必将“有悔”,甚至“贞凶”了。

初九:悔亡;丧马勿逐自复;见恶人,无咎。开头的“悔亡”无所承接,但我不认为是占断辞,所以在后面用了冒号,标明接下的话是陈述“悔亡”的原因和内容。“勿逐”,帛书本中作“勿遂”,邓球柏先生的注释是:“勿遂:不亡。勿,不也。遂,亡也。《说文解字》:‘遂,亡也。’‘遂’,通行本作‘逐’。逐,追也。逐遂,形近易讹。”我深以为然。这是

在“丧(去的)马”竟自己回来(“自复”)了以后对事情过程的追叙,不是在丧马尚未找到时作的劝说或预言,怎么会是“勿逐”呢?其实,这个“丧”恐怕也不是“丢失”义,而是“逃亡”义。(《诗·唐风·葛生序》:“(晋献公)好攻战,则国人多丧矣。”其中“丧”字就该训“逃亡”)因为整个这句话是陈述有马匹逃走了又自己返回来这样一件“睽乖事”,不是要讲有人丢失了马以后又失而复得这样一件喜事。

后句的“恶”应读wù,中伤、得罪的意思,(《书·泰誓》:“人之有技,冒疾以恶之。”《战国策·东周策》:“周恐假之而恶于韩,不假而恶于秦。”)“恶人”乃指自己曾经中伤过、得罪过的人,故而怀疑、担心他见了自己时会施行责难。因此,结果若出乎意外,那人竟不加责怪,就被认为也属“睽乖事”了。所以后面的“无咎”不是这一爻的占断辞,而是叙事辞,是说那恶人竟不加责备——“咎”本来就有责怪义。注家们一律把这个“无咎”也看作占断辞,那是“集体误解”。

总之,这头一爻是举两件不合常理的“怪事”,说明人有时“悔”得不必要,换言之,是教人要认识到,生活中是有偶然事件的,对此不必惊奇,但要有所准备,否则,可能“悔亡”变成“有悔”。仅此而已。有本书注释这一爻时说:“此以两层相似的喻象,说明初九的处睽之道:‘丧马’喻乖睽,‘勿逐’静俟‘自复’则‘睽’消;‘恶人’亦喻与己乖睽,和颜相接,待其自改从善则睽亦消。喻旨均明初九必须退、顺勿动,居易俟命,‘乖睽’自得消失。”我以为这是领会得很不准确的,此卦主旨并非具体论述处睽之道,仅在告以有“睽事”存在,此中蕴含的深意则不加指点,而让听者、读者自己去琢磨、领悟。

九二:遇主于巷,无咎。这个“遇”是“遭遇”的“遇”,即是指遇到了不希望遇到的人或事;“主”是君主;“巷”,据王夫之说,是指“宫中甬道”,即古时用来囚禁王室成员之所,在这个地方碰到君上,不但在意想之外,很有些“睽”,而且一定双方都很尴尬的,尤其是臣下一方,还会担心君主因此怀疑自己得知了他的隐私,将采取某种防范措施,以致惴惴不安起来,就像今天有人偶然发现他的上级在作坏事而又不肯举报,因之生怕上级从此对他存有戒心。为什么后面评定为“无咎”



呢？我的理解是：这个“无咎”也不是给予著得此爻者的占断辞，而是针对前句讲的事情说：结果君主并未对你怎么样，一点没有怪罪你，你的担心又属过虑了。所以这一爻和上一爻的意思一样，不过是指出生活中也常有着这种情况，那就是你估计一定会发生，更担心它发生的事，后来事实上并未发生。言外之意又是：偶然事件并非一定是坏事，有时是好事，有时则你以为是坏事，实际上却不尽然。

对这一爻，历来注家多用爻位说解释，较流行的说法是：“睽之时”，九二本有咎害，但终于不期然间与明君相遇于巷道之中，“睽违”遂合，故获无咎。也有人说：此喻明君与贤臣本来志同道合，但迫于世道乖离，不能以宾主之礼会面，因此九二只能“遇主于巷”，委屈求见君上，乃得无咎。陈、赵二先生则认为，这里的“主人”“犹今语之贵人”，“乖违之时，九二能以刚居柔，故得以遇见贵人之助而免于咎害”。这些解法都把“乖违”究竟在哪里都弄错了。

六三：见舆曳，其牛掣，其人天且劓。无初有终。“舆”是车，“曳”与“掣”对言，是说明二者对“舆”的作用力方向相反。两个“其”字在这里是指示代词，相当于“那”，“其人”指驾那车的人。“天”，据说是古代的一种在犯人额头上刺字的刑罚，让他无脸见人，大概是因为额头叫天门而得此刑名，由于常将所刺的字用墨涂黑，使之醒目，所以也叫墨刑。“劓”也是一种刑罚，是割掉犯人的鼻子，这就更丑了。所以这条爻辞的前三句很好懂：看见一辆牛车，车子往后拖牛，牛向前拉车，赶车的人则额上刺字，还被割掉了鼻子——这“天”字有多种不同说法，但都认定是一种刑罚，我以为对于读懂这条爻辞来说，知道这一点就足够了。

末句“无初有终”，一般都认为是说开头不好，但结果不坏。但这是说谁呢？就有多种理解了。按爻位说，自然是对“六三”而言：“舆曳牛掣象征乖违，又见刑人更为不祥，此即所谓‘无初’；六三与上九相应，自有出乖之时，故云‘有终’。”有人认为是说那位囚徒：“他虽然受到了处罚，但是最后却有了好的结局。”高亨先生则说得比较含混：“然车非决不能移，牛非决不可制，失之于前，可得之于后，败之于始，

可成之于终，故曰……无初有终。”但我却从他的这个说法得到了启发：应是说车子终于前进了。

仔细想一下，本爻事例意味的乖睽，并不是用“輿曳牛掣”来象征的，即不应是指这个乖睽。牛拉车上坡的时候，牛更用力往前拉，车却由于重力的关系而向后坠，似乎在向后拉牛，这是常见的当然之事，哪谈得上“乖睽”？由此我又想到，高亨先生说：“见，疑当作其，盖其损为具，因讹为见也。其輿曳，其牛掣，其人天且劓，句法相同。”这说得有道理，但未引起注家们的重视。我则以为，高先生作这种理解，是因为他也错认了本爻所说乖睽之所在。其实，本爻想要提醒注意的，乃是“见”此情状者心中的即他感到的乖睽：在一般人看来，“天且劓”了的人其丑无比，让人见到无异于向人告示他那“不光彩的过去”，并叫人联想到他必有某种恶劣的品性，因此他是一定不敢出来见人的了，这也正是对他施用天刑、劓刑的目的，现在竟见到这样一个人出来了，而且敢于站在那里很久，招人前来围观他，（“輿曳牛掣”时一定是车子行进很慢甚至不得不暂停下之时，赶车人必须下车以减少车重，同时指挥牛更加用力或到车后去推车）这不是“睽”吗？因此，开头的“其”字确实不能不改为“见”字，《周易》作者是不会因词害义，为了三句句法相同而用了“其”字的。按我这理解，这一爻才又与前两爻“睽”得一致了。

还说一句，按一种理解，这一爻说的“其人”乃指乘车的人，而非驾车的人。我排除了这种可能，因为若指乘车者，輿、牛、人三者并列着说，就不合逻辑了，而且乘车者若是坐在车厢里，他的“天”和“劓”应是见不到的，又凭什么说“见”到了他“天且劓”？

九四：睽孤遇元夫，交孚，厉无咎。“睽孤”作“遇元夫”的主语，可见是指睽违孤独之人，这种人办事总是不顺（睽），无人相助，甚至没有人愿意同他往来（孤），他一定感到极其失望、无聊、难过，很可能因此变得性格乖睽起来，对谁都不信任、不亲近、不接触了。常情确是如此。这样一个人竟然“遇”到了一个人，而且是一个真正的有地位有身份的大丈夫，不但他愿意与之往来，那人也信任他，视他为同志、朋



友,这岂不使他感到“山重水复疑无路,柳暗花明又一村”?用本卦的话说,这当然又是“睽”——这个“遇”是同人卦第五爻“大师克相遇”的“遇”,投合的意思;“夫”本是对男子的美称,相当于“大丈夫”;((《左传·宣公十二年》:“且成师以出,闻敌疆而退,非夫也。”))“元”有大义,故“元夫”该是指真正的大丈夫;“交”在这里是“俱”义,“交孚”是说相互信任。

为什么说“厉无咎”?注家们都不作说明,含混过去了。我以为这个“厉”是状写“睽孤”者最初的心理情绪。“元夫”是有地位有身份的人,受人尊敬的人,因而必是人们巴结的对象,这样一个人信任、亲近一个被孤立的、遭人冷落歧视的人,后者于喜悦的同时,哪能不心存狐疑,甚至有点担心、恐惧呢?至少最初会如此。这就是“厉”。这心态终于过去了,所以接下才说“无咎”——这“无咎”同样是他的感受。于此又见《周易》作者观察之细致和叙述之周密。

六五:悔亡:厥宗噬肤,往何咎。同初爻一样,“悔亡”后面的话是说明悔亡的原因:“厥”相当于“其”;“宗”和同人卦第二爻“同人于宗”的“宗”同义,指谓同宗的族人;“噬肤”则在噬嗑卦的“噬肤灭鼻”一句中见过,是吃肥肉的意思,当时人是把吃肥肉视为美餐的。这条爻辞要同“睽”联系起来,只能是这个意思:同宗的人们在一起“噬肤”——聚餐,那一定是本族人的一项集体活动,族内每个成年成员都有权利也有义务参加的,某人由于一个偶然的原因,没有接到通知,所以当他发现别人在一起聚餐噬肤豪饮时心生疑惑,以为族人是有意撇开他,于是疑神疑鬼起来,但终于找不出有意不让他参加的理由,于是毅然前往,主动参加到噬肤者群中去。末一句“往何咎”就是作此决定前说的壮胆的话。可想而知,他去了,必定确实无咎——什么事也没有。这和上一爻讲的“睽孤”者的遭遇,在感到“乖睽”这一点上,不是一样吗?差别仅在出现的时间不一样,上一爻在结果中,这一爻在原因里。

我对这一爻的上述解说,自然只是一种猜测,但我以为是符合经文字面意思和历史实际,而且又能同全卦语境相契合的猜测。对于这

一爻，注家们几乎一律借助爻位说作解，从义理上看，我至今没有发现一种解说，是能够使这一爻和全卦“睽”的主题挂起钩来的。

上九：睽孤见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇婚媾，往。遇雨则吉。对这一爻作解释，只好猜，事实上，迄今所有的解说都是猜，我就不批评别人的猜测，只讲我自己的。

“睽孤”就是上面描述过的那种人，但不就是那个人。这是讲他的一个幻觉，大意是：他发现一辆猪拉的车子，上面承载的竟是多少鬼，那些鬼手持木弓，想去破坏一个人的婚事，当张弓欲射那求婚者时，却发现那人不是前来求婚的人，于是放下弓来，离去了。末后的“遇雨则吉”是说，这乃是头脑发热时的胡思乱想，经雨水冲洗，冷静下来以后，就不会有了，人就恢复正常，“吉”了。按这个猜测，本爻显然是先又列出一大堆乖睽之事——猪拉车、车运鬼、鬼持弓、鬼持弓却引而不发、鬼也看错人、鬼也知错就改，等等，最后作总结说：乖睽之事确实有，而且多得很，但根本的原因和最大的乖睽，在于人自己的多疑，即主观认识有误，如果人能冷静下来，去掉疑心，端正认识，乖睽之事将大为减少，自己也将好过得多。而这就是本卦要作的教诲，所以于此结束全文。

我作以上猜测式解释的字面根据是：“豕”就是猪；“负”的基本意义是以背载物；（《韩非子·喻老》：“王寿负书而行。”）“涂”通“途”，（《论语·阳货》：“孔子时其亡也，而往拜之，遇诸涂。”）“负涂”当是“负于涂”的省略说法，或者脱漏了“于”字。接着就说“载鬼一车”，拉那“载鬼车”的不言而喻是猪。（也许是说那车子是由猪背着走，那就更见荒谬即乖睽了）“弧”是弓的通称，也特指木弓。（《说文》：“弧，木弓也。”）“说”通“脱”，“脱”有取下、去掉义，这里同“张”对言，“脱之弧”自是说“放下弓”。两个“之”字都相当于“其”，也可认作助词，没有意义。“张”和“说”的主体无疑可以理解为上文说的“鬼”。“匪寇婚媾”同以前出现过的一样，其中“寇”字是借为“求”——“求”在今天，还有许多地方的人读为kóu，和“寇”音近。读者将我的上述猜测同其他注家的猜测比较了之后，就知哪个猜测更合本爻的字面义，更合情理，



和更适合于用来体现本卦的主旨了。

黄、张二先生说：“《睽》卦取名‘乖背睽违’，卦旨却在于揭示如何化‘睽’为‘合’的道理。”这是领会得很深刻的。陈、赵二先生说：“《睽》卦讲乖违，讲乖违之时有所疑见、有所梦见。疑心生于内，乖违现于外；疑惑乖违之时，不可以为大事。”这说得同样精辟。可惜在《周易》六十四卦中，其主旨得到了这样正确阐释的，为数是太少了。

睽卦和家人卦也是一对综卦，但二者内容上的对立性至少是不明显的。

三十九、蹇䷦(艮下坎上)

论君臣的纳谏和进谏



(卦辞)利西南,不利东北,利见大人,吉。

(爻辞)初六:往蹇来誉。

六二:王臣蹇蹇,匪躬之故。

九三:往蹇来反。

六四:往蹇来连。

九五:大蹇朋来。

上六:往蹇来硕,吉,利见大人。

本卦卦名“蹇”字读jiǎn,《说文》:“蹇,跛也。”朱熹的解释是:“足不能进,行之难也。”以后注家大多按这个解释读本卦中的“蹇”字,于是自然地认定本卦“其旨在于喻示济涉蹇难的道理”,或者是讲“人处逆境之时……如何及时地调整方向,从而给出正确的选择”。我以为,这个理解是完全错误的,根源就在错解了“蹇”字,又因此不明爻辞中反复使用的“往”、“来”的特定含义,仅作一般的理解了。就我所见,只有高亨先生对本卦“蹇”字的训释是正确的,就是说,只有根据他对“蹇”字的解释,才能够体认到爻辞中“往”和“来”的具体所指,从而正确领会六条爻辞的含义和全卦的主旨。那样得出的本卦的主旨,同以上两个表达完全不同,因此我才说它们“完全错误”。我下面的讲解主要是根据高亨先生的意见作的发挥。

利西南,不利东北,利见大人,吉。

有本书对前两句的注释是:“西南,象征平地;东北,象征山麓。此承卦名‘蹇’而言,说明‘蹇’难之时,所行宜于避险就夷,故利西南,不



利东北。”这是因袭王弼、程颐的说法。另一本书的说法有所不同：“‘南’为温暖之乡，故‘利’；‘北’为寒冷之地，故‘不利’。又，西南为坤方，东北为艮方；坤为阴卦，艮为阳卦，阳主进，处蹇之时，利退不利进，并且坤为柔顺平易，艮为坚实阻碍，处蹇之时，宜履平地而不宜走险阻。”这很像算命先生的话。

按高亨先生的意思，此卦的“蹇”字乃借为“蹇”。《楚辞·离骚》：“余固知蹇蹇之为患兮。”王弼注曰：“蹇蹇，忠贞貌。”《广韵》：“蹇，正言也。”对一般人的“忠贞”和“正言”应不会就“为患”的，所以屈原说的“蹇蹇”必是指对君主的“正言”。因此，高先生又说，“余谓蹇当训直谏也”。据此，我认为本卦的“蹇”字其实就是借为“谏”，指对君主作直言规劝。《周官·地官·保氏》：“保氏掌谏王恶，而养国子以道。”后来，“谏”还用以指称其职责就是规劝天子改过的官员，《韩非子·八经》中就说：“设蹇以纲独为，举措以观奸动。”确认本卦的“蹇”同“谏”，这卦辞的意思就十分明朗了。

在解说坤卦卦辞中的“利西南得朋，东北丧朋”句时，我说过，从古人崇尚南方，君主、官员办事要面向南方，君主的统治之道就称为“南面之术”，孔子称赞舜无为而治时，也说“夫何为哉？恭己正南面而已矣”（《论语·卫灵公》）这个方面去设想，也许是正确的，至于说成了西南、东北而非南、北，那必是为了增加一个音节，使得读来更加舒缓、上口而已。这里我又要这样说。原来，本卦的主题确是讲臣下对君主进谏和君主如何对待臣下进谏的问题，这卦辞就是基于这个主题对君主作的教诲，所以这前两句乃是说：对臣下的忠言直谏，你宜于采取“面向南方的态度”，不可采取“面向北方的态度”，换言之，就是应该认真听取，不可加以拒绝。因此，接下的“利见大人”，又同乾卦中说的“利见大人”同义，是“宜于表现出大人物（实即君主）的风范来”的意思，即是上两句的“明确性成分”。这样，末后作“贞吉”的评断就十分自然了——对前两句作上引第一种翻译的注家，对这后两句的注释是：“此谓处‘蹇’之时，利于‘大人’奋起济难，并须守持正固，则可获吉祥。”前面刚说“所行宜于避险就夷”，接着就教人“奋起济难”，

这种自相矛盾决不是《周易》本有的，只能归于注家。

初六：往蹇来誉。这是从臣下的立场来说话。“往蹇”，字面义是去朝廷向君主进谏，“来”与“往”对言，应是“归来”。“誉”作动词才能和这个“蹇”对言，所以这个“誉”不是指“名誉”、“声誉”，而是“赞美”义。据此，高亨先生解此爻时说：“往蹇来誉，言我直谏于君而人赞我也。”我以为不必解释为“人赞我”，理解为“君赞我”更好。“人赞我”怎么说“来誉”？能够知道、听到“我”的“谏”的，是同时在朝的人们，他们要赞，必在朝或出朝时就赞了，不必非等到“我”回来了之后。当时的臣子们未必都住在一起，又没有电话可通，你回家了，也就听不到他们的称赞，又凭什么说“人赞我”？但君主赞似也不好说“来赞”。因此我认定：这个“来”确实是和“往”对言，但不是说“回家来”，而是“反过来”的意思。故而“往”也不是说“往朝廷去”，而仅是着眼于进谏的人主动“向”君主进言。这样，君臣双方间，臣向君的进谏是“往”，君对臣的谏言的反馈、表态就是“来”了。局限于这语境，甚至可以就将进谏的臣下一方称为“往”，相应地，对谏言必须表态、作反馈的君主，就称为“来”了。这样的说法，并非不符合《周易》作者思维和用词的习惯。所以这条爻辞不过是说：臣下向君主忠言直谏，君主则称赞臣下的忠贞精神。这是陈述君臣双方的关系，这种君明臣忠的关系很好，自不待言，故无须再作吉凶的评断，而且如果作评价，将分不出是对谁而言，就只好不作了。本卦前五条爻辞都没有评价（占断）辞，我以为就是这个缘故。

如果将这条爻辞照字面样子译出，例如某注家作的：“往前行走艰难，归来必获美誉。”或如另一注家的：“往前进有险阻，退回来有好处。”能让人读懂吗？即使加上注释，又能与“蹇”（即“谏”）挂上钩吗？

六二：王臣蹇蹇，匪躬之故。这一爻就明确了：特地在“臣”前加个修饰性定语“王”，并让“王臣”（即君王的臣仆）作“蹇蹇”的主语，这“蹇”不是“谏”义，还能是什么？“蹇”的主体明明白白是“王臣”了，足见上一爻乃是“王臣往蹇，君王来誉”的缩写。这里让“蹇”字叠用，一是为了凑成四字句，二是想使之带有“再三进谏”的意味。后句是说明



“蹇”的动机不是出于私利,而是为了君主:“躬”就是自己,即蒙卦第三爻“见金夫,不有躬”的“躬”,在这里也可以说相当于“私”;“故”,可以理解为“缘故”,但训为“事情”似乎更好。《国语·周语下》:“敢问天道乎,抑人故也?”其中的“故”应为“事”义)所以这一爻应该这样翻译:君王的臣下向君王再三进谏,不是为了他们自己的事(或将后句改为“不是出于私心”)。释“蹇”为“险难”的那本书给出的译文则成了这样子:“王的臣仆处于重重险阻中,但这不是由于他自身的过失导致的。”这与上文哪里接得上茬?

头一爻给出在“谏”的问题上君臣关系的最佳范式,接着交代这里的关键是臣下进谏必须动机纯正,不能是基于私利的考虑,这既合事理逻辑,又是历史的实际。

· 九三:往蹇来反。这个“反”字,高先生说:“疑借为辩,古字通用。”还举出了“反”、“变”、“辩”三字相通的证据,最后说:“往蹇来反,言我直谏于君而君辩驳之也。”但对这一句,我不认同高先生的意见。

“反”除了有“反对”、“反抗”、“反驳”的义项外,还有“反省”的意思。《淮南子·汜论》:“紂居于宣室,而不反其过。”其中的“反”就是“反省”义。因此,“往蹇来反”是说,臣下忠贞进谏,君主听了则反省自己到底有无过错。这里必须明确,初爻说的“誉”虽必是赞誉义,但应该只是称赞敢于进谏这种忠贞的态度,未必是赞扬所谏内容正确。内容是否正确,需要经过思考甚至调查以后才能确定的,一般不能一听到谏言就加以肯定,因而也就不宜一开头就说这个意思。所以认为这一爻是承接着“誉态度”的“誉”,进而说反省意义上的“反”,是最合事理逻辑的。而且,下一爻是说“来连”,认为这一爻是讲“来反(驳)”,从同上文的联系看,显然“反”得快了一点(还未经过思考、调查就反驳),从和下文的关系看,则来得重了点(“连”比“反”在“驳”的程度上还轻一些),只有对这个“来反”作我说的理解,才没有这两个缺点。

六四:往蹇来连。这个“连”字,有人说是“牵连”义,故将这一爻翻译为:“往前行进遇到险阻,后被牵连返回原地。”有人理解为“接连”,于是译文变为:“往前行进艰难,归来又逢艰难。”还有其他种种说法。

自然,都只用爻位说作解,又都讲得头头是道,振振有词。但按这些理解,“来誉”、“来反”、“来连”就不同构了。仅凭这一点,就可以知道其中没有一种是可以接受的。

高亨先生认为,这个“连”是借为“谰”,他在作了详细的论证后说:“谰者伪词饰过之义,今人谓之抵赖,即《说文》之诋谰也。往蹇来连,谓我直谏于君而君伪词饰过也。”按他这理解,“连”为动词,“来连”就与“来誉”、“来反”完全同构了,特别是,用这个意思去承接“来誉”、“来反”,还最好地反映了君主对臣下进谏的实际态度:先一般地承认、表扬你进谏本身是好的,接下来表示他将认真思考、研究你进谏的内容,说是愿意反省自己,最后则是文过饰非,抵赖推诿,并不承认自己有错。因此,至少从“理解的结果”上看,高先生是完全正确的。至于“连”是否借为“谰”,我的训诂知识使我不敢加以评论,只想说一点意思:“连”读liàn时,有“释”、“去掉”的意思,如《礼记·玉藻》中说:“出枅,履蒯席,连用汤。”孔颖达疏曰:“连犹释也,言释去足垢而用汤濯也。”据此,高亨先生对本爻辞中“连”字的理解,似乎可以直接从“连”的这个义项中引申出来。

九五:大蹇朋来。这明显是承接前面几爻的意思,特别是上一爻的“来连”,说:如果君王对某个臣下个人的进谏采取“连”的态度,而谏的内容又关系重大,那么,就会有許多臣下起来附和那位谏臣,一起联合进谏了。这正是历史的真实情况。所以在这里,“大”是指事情重大,“朋”是众义,即是咸卦第四爻“朋从尔思”句中说的“朋”,指谓对那进谏内容表示同情的人们。自然,说是“朋党”义,也通。

这一爻中的“朋来”,一般翻译为“友朋纷纷来归相助”,或“有朋友前来相助”,这倒问题不大;“大蹇”,由于认“蹇”为“险难”了,自然被说成是指“极端困难的时候”,“行走十分艰难”,“处于重大险阻中”,等等,这就与作者的原意简直不挨边了。

上六:往蹇来硕,吉,利见大人。这是作总结以结束全文的话。“硕”,高先生认为应读为“度”,“度者咨询谋访之义。往蹇来度,言我直谏于君,而君咨询谋访于我也”。这种臣下诤谏于君君则谋访于臣



下的君臣关系，自然是最好的君臣关系，这种关系对双方都意味着“吉”，还体现着、印证着双方都有伟大人物的品格、气度，所以评断、预言为“吉，利见大人”。因此，这个理解“从结果上看”，又是非常恰当的，我更提不出半点异议，只能说一句支持的话：按这理解，“来硕”的“硕”也是动词了，从而全卦四个“来※”的结构都相一致，从这方面看，也要承认这个理解是正确的。其他注家，几乎一律将这个“硕”训为“大”。

认为本卦卦名“蹇”是象征行走艰难的注家，自然无一例外地认定本卦主旨“在于喻示济涉蹇难的道理”，也即“讲人处逆境之时如何选择的问题”。按我以上的讲解，则必须说，本卦旨在教诲君臣纳谏和进谏之道。

四十、解䷧(坎下震上)

论君子的自我解放



(卦辞)利西南,无所往,其来复吉;有攸往,夙吉。

(爻辞)初六:无咎。

九二:田获三狐,得黄矢,贞吉。

六三:负且乘,致寇至,贞吝。

九四:解而拇,朋至斯孚。

六五:君子维有解,吉,有孚于小人。

上六:公用射隼于高墉之上,获之,无不利。

本卦六条爻辞中仅有两个解字,而细读全卦,确是讲君子应该和怎样解放自己的问题,所以本卦其实是用“主题题名法”起名的。由于这个卦名颇准确地反映了本卦的主旨,所以历来注家对本卦主题的阐述还不大离谱。(但也多讲得很不准确,如有本书上说:“《解》卦的宗旨是要通过排患解难,追求一种安宁平和的环境。”就把这“解”理解为“解难”,而不是解放自己了)但对各条爻辞的具体解释,却离作者原意很远。这里的直接原因是其中的关键词语都是多义的,最初的权威注家错选了义项,后来的注家又只顾因循旧说,以致一直错到了今天。自然,根本原因在于解《易》的方法不对头,不愿把每条爻辞放到上下文的语境中去解读,而是抱住爻位说不放。因此,我对本卦几条爻辞的解说,将使读者吃惊——我希望不是惊讶于我的标新立异失败之惨,而是惊讶于传统注释的错误何以如此之大。

利西南,无所往,其来复吉;有攸往,夙吉。

“利西南”的含义,和为什么这样表达,可以从坤卦和蹇卦的卦辞



得到了了解,不必说了,只补充一点:这种表述实已表明,本卦是在向君子——官员或侯王、君主说话,因为普通百姓,如果不是在某个特定事情上有所迷信,是谈不上利西南还是利东北的。后两句是承接“利西南”说下来的,又让“无所往”和“有攸往”对言,显是分别两种相反情况,说明只要按“西南方式办事”,无论怎样,结果都是好的。两个“往”都是“行动”、“作为”的意思,注家们多照字面解释、翻译为“前往”、“行进”,是不够准确的。“其”在这里是副词,表示时间,相当于“将”,(《管子·小匡》:“教训不善,政事其不治。”)或者表示猜测、可能性,相当于“也许”、“大概”。(《左传·隐公三年》:“子其怨我乎?”)“来”即“将来”,(《荀子解蔽》:“不慕往,不闵来。”)“复”也是副词,相当于“又”、“也”。“夙”是指示时间在前,可译为“早”(今天的“夙愿”一词中就保留着“夙”的早义)。因此,后几句是说:只要能够按“西南方式”行事,那么,暂时不想有所行动,以后也会吉祥如意;要是有所行动,则吉祥如意的局面会来得更早一些。

对这条卦辞中的“其来复吉”,历来注家都不像我这样理解,大多也不作明确的注释,含混过去了,朱熹在讲解“无所往”句时,就说“若无所往,则宜来复其所而安静。”王弼则说:“解之为义,解难而济厄者也。以解来复则不失中,有难而往,则以速为吉也。”现代注家也多采用这种“含混法”,唯马恒君先生明确地说:“‘复’是返回来,‘其’是如果的意思。”对“来”字也未作注。陈、赵二先生的说法则颇为特别:“‘来复’当指七日之内。一卦往复经七个爻位,故复卦说‘七日来复’。”因此,“其来复吉”被译成了这样子:“返回安居之所可获吉祥”,“返回来吉祥”、“七日内吉利”,等等。这同我的理解,相去何其远!谁的理解好一些?请读者裁定。

初六:无咎。头一爻劈头就来这样一句断语,或者叫预言,到现在还只在睽卦初爻见过。那里是“悔亡”,但接下还有叙事之辞,故可以认为是从后面提到前头来作假设的条件从句了,这里仅有“无咎”二字,又该如何解释?注家一般都从李镜池先生说:既无贞事,这贞兆辞就应是承上面卦辞中说的“有攸往”而言。于是用爻位说作的注释多

是这样的：“指初六当危难初解时，以柔处下，上应九四，故‘无咎’。”或：“解之初，晦事已除，好事未形，故仅得‘无咎’。”这实际上是因袭朱熹的解释：“难既解矣，以柔在下，上有正应，何咎之有？”自然，也有把这二字看作筮官给出的纯粹的占断之辞的，如高亨先生就说：“筮遇此爻，可以无咎，故曰无咎。”

爻辞中仅有“无咎”、“悔亡”之类的断语，这在《周易》六十四卦中仅此一例，确是很奇怪的。这使我不能不设想，这“无咎”前有脱漏的文字，并且漏掉的就是“利西南”三字。因为头一爻的爻辞，常起点明全卦主旨并领起下文的作用，而本卦的主旨正好可以作这种形象性概括，以下几爻又正是这个说法的展开。也许是《周易》成书初期的某位抄写者以为这三字是卦辞头三字的重复，于是将它删去了。我这设想是否有理，待读完后文就知道了。

九二：田获三狐，得黄矢，贞吉。“田”指打猎，“三”大概只是言其多。为什么说“狐”而不说别的猎物，或如巽卦六四爻一样，说“三品”？我以为，这是因为本爻是要借用狐狸不同于其他动物的突出特点——灵活狡猾而又善于隐藏，不是依赖实力而是依靠智慧，使得即使人类也难于捕获到它，来暗示出这样的意思：你能捕到许多狐狸，说明你具有比狐狸更高的智慧，因此，要想不被打倒，也应该依靠智慧，即走的路子对，做事的方法好。这一爻的喻义和教诲意义就在这里。至于接下说“得黄矢”，则在说明，既然捕获了狐狸，那么用来射它的箭也就收回来了。这显然是又加一层喻义：依靠智慧行事，不但胜利的把握大，而且花费的成本还低得多。“得”是与“失”相对的，这个“得”应在“未失”的意义上了解，说打猎时还另外获得了什么箭，则不好理解。特地标明为“黄矢”，一是因为当时贵族用的箭，箭头上都包有黄铜，说“黄矢”符合事实，多一个音节又读来更为上口，二是因为“黄矢”比较贵重，这里既是说可以降低成本，指明收回的箭很贵，就更能加强这个意思。这样理解，这条爻辞的前两句就是一个整体，对之作“贞吉”的断语，十分自然。

这条爻辞的前两句，一般都从“狐，喻隐伏之患；黄矢，喻居中刚



直”这个方面作解，把它的象征意义说成是：“九二”大臣具有“黄矢”似的刚直中和的美德，因而得以清除“九五君主”身边的隐患——狐狸一样的邪媚小人。读者自己品味这种理解吧，我不作分析了。

六三：负且乘，致寇至，贞吝。对这一爻的误会，直接原因是错解了前一句。“负”有“以背载物”的义项，《韩非子·喻老》中有“王寿负书而行”句，“负书”就是说“背着书”。“乘”有“乘坐”义，这有孔子的话为证：“乘殷之辂，服周之冕。”（《论语·卫灵公》）“且”有时相当于“而且”，这不成问题。因此，“负且乘”很自然地理解为“背负重物而身乘大车”。于是可以推论：“盖车既可载人，亦可载物，今乘车而负物，则其物之宝贵，人尽知之矣，盗思夺之矣，其患难由此生矣。”（高亨语）所以后面就说：“致寇至，贞吝。”几乎所有注家都是作这种理解，至于这话的喻义，则多取《系辞上传》的说法：“负也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。”即认为这一爻是批判小人窃据高位，并预言他必将垮台，而且是咎由自取——“贞吝”。

在讲我的理解之前，我想先指出以上流行理解中隐含的一个错误：《系辞上传》说的前两句，显然不是以道德，而是以地位区分君子和小人的，即居高位做官者为君子，处下层搞体力劳动者为小人。既如此，当某个体力劳动者因故进入高位之后，他就成了君子而不再是小人，这只能说他从小人变成了君子，怎能说是“小人窃取高位”呢？这样说显然将“小人”偷换成道德上的小人了。这不能拿以地位区分的小人必也是道德上的小人这个预设来辩解，因为当时人并没有这个思想，谁都不会认为颜渊也是道德上的小人。又，对这种“小人”居高位不满而要求把他拉下来的，一定是正人君子，何以说“盗思夺之矣”（原文则说成“致寇至”）？难道当时的“盗”和“寇”都可以用来指称真君子？这种明显的逻辑错误，如果说在不大讲究逻辑的中国古人那里不足为怪，今天的注家还抱住传统的说法不放，还这样不讲逻辑，就不能不说太令人遗憾了！

再说我的理解。这一爻是承接上一爻“田获三狐”的话题说下来

的，田猎和作战打仗是同一类事，所以这一爻乃是讲作战的事。“负且乘”中的“且”，和《老子》第六十七章里“今舍其慈且勇，舍其检且广，舍其后且先，则死矣”这句话中的三个“且”字用法相同，是表示转折兼条件的关系。“负”确是说“背负重物”，但在这里是喻示行动不便，很不灵活，像身上背着很重的东西一样。“乘”是用它的基本义，“登、升”的意思。同人卦九四爻说“乘其墉，弗克攻”，其中“乘”就是“登”义。背负重物是很不容易攀登的，偏要攀等于给敌人以可乘之机，登到了高处又容易被人发现，所以“负且乘”乃是表达一个假言命题的前件，意思是：如果已经像背负重物一样地不灵活了，还想要登到高处去（暴露自己），那么……这无疑将招来敌军的攻击，所以接下说“致寇至”。这个“致”相当于“就”，或认为是“招引”义。“寇”非指盗贼，仅是指谓作战的敌方，《晏子春秋·问下》：“民闻公命，如逃寇仇。”）这样必将遭到本可避免的损失，所以最后预言说：“贞吝”。可见这一爻与上文是联系得很紧密的：“负且乘”的表现恰与狐狸的机灵而又善于隐蔽相对照，因此，如果说上一爻是从进攻方面说，要打败聪明狡猾的对手，就要自己比他更加聪明更有智慧，这一爻则是从防守的角度说明，必须去掉身上的负担，轻装上阵，又善于隐蔽，才能躲过对手的攻击。显然，两爻都意味着“解”：前一爻从正面讲，提到狩猎收获大实是暗示技能提高了，也即不受自己原先技术水平的束缚；这一爻从反面讲，指出不把自己的身体从重负下解放出来将会吃大亏。所以这两爻都紧扣了本卦主旨。

九四：解而拇，朋至斯孚。这一爻被误解得更不像话。先看两家有代表性的译文：①“放开你的足脚大步行进，必有得财之报。”②“像舒解你大脚拇趾的隐患一样摆脱小人的纠附，然后友朋就能前来以诚信之心相应。”按前译，“解”是为了得财，依后译，“解”是摆脱小人纠附，不是去掉自身弱点以增强才智。两种理解都不符合本卦主旨，译文也生硬、别扭，前后两句的因果关系明显是“强行扯上”的。这错误的直接原因是错解了“而”、“拇”、“朋”、“斯”四字。

“解而拇”是同上一爻“负且乘”对应并且同构的，所以“拇”不是



指脚趾，而是动词。这一点，唯有高亨先生有所觉察，他说：“《释文》：‘拇，荀作母。’《集解》与荀同。亨按拇母疑并借为罟，同声系，古通用。《说文》：‘罟，网也。从网，每声。’盖所以捕鱼或鸟兽者也。”高先生的缺点是不知这个“拇”乃是用作动词，“收网”、“缚住”义，故是作为“解”的反义词来使用的。注家们释“拇”为脚趾，自然要训“而”为“尔”或“汝”，孔颖达和高亨就都说：“而，汝也。”其实，这个“而”和上一爻的“且”同义，所以“解而拇”不但与“负且乘”同构，而且同样是作条件从句，乃是说：你先“解”了，若是以后又“拇（缚住）”，那么……换言之：要是你先放开手脚干了，以后竟又缩手缩脚，那就会……那就会怎样呢？下一句就是作回答，同时是预言兼警告：“朋至斯孚。”由此可知，这个“朋”既不是指“朋贝”，也不可能指“友朋”，而仍然是咸卦和蹇卦中的那个“朋”，“众”义。“至”是“被导致”的意思。（《韩非子·说疑》：“谄谀之臣，唯圣王知之，而乱主近之，故至身死国亡。”）“斯”在这里不是“犹乃”，也不是“这”义，而是从它的“劈开”的本义中引申出来的“离开”、“远离”的意思。（《列子·皇帝》：“华胥氏之国……不知斯齐国几千万里。”）“斯孚”是说远离了诚信。因此，“朋至斯孚”应翻译为：那将使得大家都不信任你。这不是讲得十分中肯吗？《周易》作者知道，领导人出尔反尔，一下“解”，马上又“拇”，是不能取信于民的。这后果对主体意味着什么，不言自明，所以本爻后面没有断辞——说明一下：“朋至斯孚”应读作“至朋斯孚”。

六五：君子维有解，吉，有孚于小人。对这一爻的误解，主要是因为把“维”看作语气词，或视为名词了，于是以为前句是说“君子能够舒解险难”，或“君子被松解系缚”。只有孙振声先生的理解比较特别：“维是惟，思的意思。”这样，他认为头句是说：“君子在思考是否已经切断不良的交往时，应当以小人是否已经退去来验证。”这个误解决定了，下一句也一定得不到正确的诠释。

“维”在这里其实同“唯”，帛书中正是作“唯”，“只有”的意思。“解”字前面的“有”字，或者认作词头，起强调“解”的作用，这时“解”为动词，作“君子”的谓语；或者视为动词，即讼卦中“小有言终”说的

“有”，“获得”义。这时“解”为动名词，君子的谓语是“有解”。两种理解明显相通。至于“解”的实际含义，则已由前几爻给出。因此，前句的意思是说君子解放了自己，言外之意是没有了约束，因之思想活跃，智慧大增，行动灵活，能出能没。所以接着就断言“吉”。

后句是对前句的“吉”再作申说，点明“吉”的一个重要方面的表现就是“有孚于小人”。这“有孚”是“取信”的意思，“小人”指君子治下的“芸芸众生”。当官的人得到治下“小人”们的信任，他的行政效率将大为提高，统治将更加巩固，这对他是真正的、最大的“吉”，因此要补上这一句。这样领会这一爻，不是既承接了上文，体现了全卦主旨，又深刻得多吗？在错解了上一句的注家那里，这一句就错得更厉害了，竟被翻译为：“甚至能用诚信之德感化小人”，或者：“而小人将得恶报”。

上六：公用射隼于高墉之上，获之，无不利。“隼”读sǔn，是一种飞速极快又很凶猛的鸟。“墉”为城墙。因此，前两句似乎明显是说：“王公射获了高城之上的猛兽”。按这理解，后面评断为“无不利”，也很恰当。问题是帛书中“隼”作“𪔐”（恒卦初爻“浚恒”的“浚”字，帛书中也作“𪔐”），“𪔐”为远义，与“隼”并无通假的可能，该如何取舍？又，“于高墉之上”，是说那个“隼”栖息在高墉之上，还是说王公站在高墉上射那个隼？原文显然有歧义，可人们一律按前一理解处理，又不说明理由，就不对了。这里，我从帛书，认为“隼”字应作“𪔐”，并且同意邓球柏先生的意见：“射𪔐”即“𪔐射”，“远射”的意思。“于高墉之上”，我则取上述第二种理解，理由是：这一爻意在赞颂王公，说他因为解放了自己，本领大增，以致可以站在高墉之上而不必畏敌。这样理解，这末一爻就与前文的“负且乘，致寇至，贞吝”，正相呼应和对照。因此，“获之”的“之”不是指“隼”，而是指王公射击的目标，“获之”应翻译为“中的”。站在高墉之上远射而又能中的，这就凸显了“解放后的”王公的本领之强，气魄之大，工作效率之高，众心归向之必然。因此，评为“无不利”并不是劝人释去忧心，而是表示信心，所以应翻译为“办事无不顺利”。这一爻可说把“解”的作用发挥得淋漓尽致了，故用以总结和结束全爻——说句公道话：承认“隼”字不误，并按传统解释，也



并非不可以让这一爻的喻义和我以上的解说相通。也许,是因为抄写者觉得“射”若有个宾语,文义将更加明朗,就有意将“复”改为“隼”了。

黄、张二先生对本卦主旨的表述是:“《解》卦的宗旨是要通过排患解难,追求一种安宁平和的环境。”这大体上代表了历来注家的理解,按我以上的解说,则应修改为:本卦是教诲侯王、君主务必祛除自身中的各种禁锢,增长自己的智慧和才能,方能办事顺利,事业有成。蹇卦着眼于争取外部的帮助,故讲君主要善于纳谏,解卦着眼于自强,就讲要去掉自身中的禁锢,也许,这一对综卦内容上的对立性就在这里。

四十一、损䷨(兑下艮上)

论减损之道



(卦辞)有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往。曷之用？

二簋可用享。

(爻辞)初九：已事遄往，无咎，酌损之。

九二：利贞，征凶，弗损，益之。

六三：三人行，则损一人，一人行，则得其友。

六四：损其疾，使遄有喜，无咎。

六五：或益之十朋之龟，弗克违，元吉。

上九：弗损益之，无咎，贞吉，利有攸往。得臣无家。

作为本卦卦名的“损”是和“益”相对待的，故为“减省”义。我国古人很重视损益之道，孔子在《论语》中就谈到了损益的问题，《周易》损、益两卦所作的教诲，也许就是他这方面思想的源头。“损”和“益”是分不开的，所以本卦虽名为“损”，也讲到“益”，只是侧重于讲“损”。

我国古人很重视损益之道，孔子在《论语》中就谈到了损益的问题，《周易》损、益两卦所作的教诲，也许就是他这方面思想的源头。

对于本卦卦、爻辞的理解，注家存在颇多分歧，我只能选择几家的说法稍加分析，而把重点放在“体认方法”的讨论上。

有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往。曷之用？二簋可用享。

纯粹从字面上看，这条卦辞是浓墨重彩地申说有孚的意义，前五句是个充分条件假言命题，“有孚”为前件，后四句一起作后件，可翻译为：只要有孚，就会大吉大利，决无祸难发生，一切行为都将合乎正道，可以放心大胆地往前拼搏。问题是这个“有孚”究竟是指对别人心



怀诚信，还是说取得了别人的信任。我未见有注家明确地提出和回答过这问题，而“有孚”是确有这二义的。按说不能是前一义，因为是否对别人讲诚信，是可以自己决定的，要是这意义上的“有孚”就有如此“效用”，岂不是客观世界的变化完全服从人的主观心理、心态了？《周易》作者不会宣扬这样的“主观唯心主义”的。那么，依后一义，“有孚”又是讲取信于谁了呢？这就须要根据下文来确定。

但后两句不好懂，还有人断句为“曷之用二簋，可用享”。“曷”无疑相当于“何”。有人说：“‘曷之用’即‘二簋曷之用’，‘二簋’两字蒙后而省。”我以为不是如此。“二簋”是用来回答“曷之用”的，怎么会先已隐含在问题中？这里的关键是弄清“曷之用”究竟是针对什么提出的设问。有本书明确地提出了这一点，但回答错了：“‘曷之用’为设问词，问用损之道应如何？”到此为止，还看不出前文蕴涵有“用损之道”，怎么就会提问运用它时“应如何”了？我以为，这“曷之用”乃是针对开头的“有孚”而发，即是要回答凭什么取得了某某的信任的问题，所以这个“之”同“所”，“曷之用”等于说：所采用（或施用）的是什么（方法）？下句就是回答这个问题。“簋”读guǐ，是古代一种装食物的器皿，大概主要用来装祭祀活动时进献给神灵、祖先的礼品。“享”既可指进行祭祀活动本身，又有“进献”的意思，所以“二簋可用享”是说：“有两盆礼品就可以进行祭祀活动了”，或者：“进献两盆礼物就足够了”。这个回答显然预设了“有孚”乃指取得神灵的信任，和取得神灵的信任须通过祭祀活动（这在当时的人看来是十分正常的），故而只是针对祭祀中进献礼品的数量来提问和作答。

现在明白了，原来，那表达假言命题前件的“有孚”，乃是指获得了神灵、祖先的信任，因而能够得到他们的护佑，唯其如此，这“有孚”才发挥了那样大的作用。因此，作翻译时，将这“有孚”译为“只要得到了神灵、祖先的信任”，才具体而准确地表达了原文的意思。按这理解，这“有孚”的“有”不是“心中存有”义，而是“获得”义——“有”确有此义，这在讲解需卦第二爻“小有言”句时已援引过例证。

但“有孚”又似乎是双关的：获得神明、祖先的信任，不是全靠对

他们心怀诚信吗？因此，从更深的层次上说，即如果着眼于那些“效用”的间接原因，这“有孚”则是指人对神明、祖先心怀诚信。这使我们联想到著名的《曹刿论战》中，鲁庄公对于曹刿提出的“何以战？”问题的第二个回答：“牺牲玉帛，弗敢加也，必以信。”可见，人确是以自己对神的“信”也即“孚”，来求得神对自己的信任（孚），并从而获得赐福和保佑的，在当时人看来，情况必是如此。换言之，在古人看来，对神的“孚”和取得神的信任和保佑，是二而一一而二的，用逻辑学的语言表达，是此二者为等值关系。因此，将本卦辞头句“有孚”译为“对神明心存诚信”，可说是又简明又准确的翻译。注家们给出的译文，真正的缺点是未能指出“有孚”的对象，少了“对神明”三字。

但作为损卦的卦辞，本卦辞的重点应不在极力申明有孚的效用，而在对“曷之用”的回答。“两盆祭品就足够了”，这回答实是说：要取得神明的信用，根本之点在于对它心怀诚信，进献的礼品的丰厚程度是次要的，可多可少，从你的实际出发，足以体现你的诚意就行了。“可多可少”就是“可益可损”，所以这才是这段话作为损卦卦辞的落脚点。注家们对本卦辞的注释，又一根本缺点就是并无根据地把“有孚”说成就是指“减损之道”，或者把“减损之道”归结为“损上益下”。这，我只想指点出来，提醒读者阅读其他注家的解说时加以注意，不想加以分析了。

初九：已事遄往，无咎，酌损之。“已”，有的版本作“巳”，故有注家译“已事”为“放下工作”、“完成了自我修养之事”，或者解释为“治病止疾”。更多的人认为这个字是“祀”的借字，帛书中明显作“巳”，可为旁证。我持后一意见。“遄”读chuán，“疾速”的意思。故头一句是说：如果有祭祀活动要办，应该赶快办，不可拖拉。这也是表示对神明的敬重和虔诚。“往”在这里应是实行的意思，“（往）有实行义，在讲坤卦卦辞“君子有攸往”句时已作说明和引证）注家们多译为“前往”，很没有道理：若是自己举行祭祀，无所谓“前往”；若是别人举行，你主动“前往”干什么？由于“遄往”表达了敬重和虔诚，所以后面说“无咎”——不会因此受责难、遭祸殃。末句“酌损之”是针对祭祀活动的规模



和进献的礼品数量而发，是说：这二者可以根据你的实际情况而定，可以酌情减省，言外之意和爻辞说的一样：重在诚信。把这意思放到第一爻讲，显然最为恰当，因为这道出了损益的根本原则。这条爻辞使我们记起孔子关于礼的一段话：“礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”（《论语·八佾》）这里也是说，举行祭礼、丧礼等，本质的东西是体现出真情实感，而不在规模大小、祭物多少等形式的方面，后者以能表达、反映前者为宜。

孔颖达对这条爻辞的解释是：“损之为道，损下益上，如人臣欲自损己奉上，然各有职掌，若废事而往，咎莫大焉，若事已不往，则为傲慢，竟事速往，乃得无咎。故曰已事遄往无咎也。酌损之者，刚胜则柔危，以刚奉柔，初未见亲也，故须酌而减损之，乃得合志，故曰酌损之。”且不说他这是认“巳”为“已”作出的解说，从解《易》的一般方法和原则看，他显然是把原文中本没有的“损上益下”、“损己奉上”等意思硬行塞进去了。这在孔颖达并不奇怪，他是奉旨注释《周易》的，哪能不借此良机讨好皇上，我们今天有的注家还采用他这说法注释本卦本爻，就不好理解了。

九二：利贞，征凶，弗损益之。上一爻并不仅仅是说明只要心诚，祭祀活动就可以根据实际情况从简办理，即“损”，实际上更是不明言地交代说：这原则也可以推广到别的事情上去。这就引发了一个问题：是否只有可“损”之时，没有该“益”的情况呢？这一爻就是回答这个问题。所以这条爻辞是说：当不损反益更有利于贯彻“公理正道”的原则时，例如，当正义的征伐活动遭受大挫折，即处于凶险之中时，就不可“损”，而是应该“益”了，就是说，这时反而要投入更多物资和兵力，甚至扩大战争规模，以求征伐获得胜利。这里的前提是前句说的“利贞”，即这样做更有利于持守正道。这自然意味着这场征伐活动确是“师出有名”的。这是对上一爻的补充，更全面地突出了“损”的根据和目的，而不是离开“损”的主题转而讲“益道”了。

有人将这一爻的“弗损益之”四字连读，即把“损益”看作一个双音词，于是这句成了“不损也不益”的意思。仅就这四字而言，当然可

以这样理解,但用这意思承接上文,特别是上一爻,就说不通了。他们只好曲解上文以迎合这个理解,或照字面直译全爻,结果使得三句话完全衔接不上。例如有本书就译成这样:“利于正固,征进凶。不损上也不利下。”这哪能让人读懂!

六三:三人行,则损一人,一人行,则得其友。对这一爻,注家们多只用爻位说作解,我未见有从义理上讲得比较圆通,而又与“损”这个话题联系得紧密的解说,唯孙振声先生有几句话颇能给人启发:“平均的原则,是要损有余,益不足,三人就要减省一人,一人就得增益一人。”从古人有不患贫而患不均的平均主义思想看,从这个方面去体认这条爻辞,也许合于实际。但这可说是损益的根本原则,理应放到第一爻讲,放在这一爻讲,就与上下爻联系得很不紧密,简直没有承接关系了。我于是记起了孔子的“三人行,必有我师焉”的话,又想到:第一爻讲敬神活动中可以酌情节省物资、财力,第二爻讲政治生活中应该不违原则地增加军需、人员的投入,这第三爻似乎该讲个人才德方面的进步——增才进德,也即损缺陷、益长处了。才德是在人际关系中通过比较而显示出来的,用“三人行”、“一人行”这样的说法来表达,是很可能的。于是我试对此爻作个新解,仅供读者参考。

人的才德,不仅是在比较中显示,也只有通过比较,人才会因为发现自己不如别人而羞愧,从而希求增益之,也即减损自己才德方面的缺陷、毛病。而人发现和承认自己的一个缺点,往往又是因为先对别人作了这个方面的比较,认定了这个缺点并非是不可克服的。要比较,就至少有两人,加上自己,就是三人了。所以“三人行则损一人”大概就是说:一个人比较了别人之间的才德,就会发现自己才德方面的缺点,就会希求克服之。这“损”是指减少缺点。

如果对前句的以上解说颇有道理,那么后句就与孔子说的“无友不如己者”相关了。“三人行”不是说三个人一起走路,而仅是指发现、承认自己缺点的途径,同样地,“一人行”是说发现了自己的缺点以后如何去克服它,那就是去结交在这个方面胜过自己,亦即没有这种缺点的人,观察他何以没有这个缺点,并求得他的帮助。这就是“一人



行，则得其友”。“得其友”即求得帮助自己克服缺点的人，和他做朋友。这理解也直接是“损益之道”的内容。前句重在“损”，后句重在“益”，不仅损益的都是人的才德方面的东西，而损即是益，益即是损，足见这个表达是十分完美的，既生动形象，又全面准确，还对仗得非常工整。

六四：损其疾，使遄有喜，无咎。这是讲健康方面的损益了——损疾病，就是益健康。“其”为反身代词，相当于“自己的”。古人称病愈为“有喜”。所以这一爻不过是说，有病要治，还要争取快点好。这样爱护身体不是“娇气”，不应受到非议，故说“无咎”。“疾”和“病”分开单用时，“疾”指小病，“病”为重病，故这里用“疾”字，也许含有病要在病得还不重时就及时治疗，这样能好得更快一些的意思。前两爻讲国家大事上的损益，接着用两爻讲个人身心方面的损益，又把才德的损益放在前面讲，这个安排是既有逻辑性，又切合当时人的思想观念的。因此，我只对这条爻辞作这样朴实的理解，并且很有信心。

但大注家们的解说深奥得多。对这条爻辞中的“疾”字，孔颖达的解释是：“疾者，相思之疾也。初九自损己遄往，己以正道速纳，阴阳相会，同志斯来，无复企子之疾，故曰损其疾。”程颐则说：“初之益四，损其柔而益之以刚，损其不善也，故曰损其疾。‘疾’，谓疾病，不善也。”今天的注家不少人还因袭这个解释，有人稍加改变，说这个“疾”是指谓人的缺点，或加以引申，说：“凡不顺、晦气、毛病、缺点等皆可谓之疾。”他们的理解是否真的深刻些，更合事理逻辑些，读者自有判断。

六五：或益之十朋之龟，弗克违，元吉。到上一爻为止，关于处理损益关系的基本原则，以及损益的对象，即该损什么和益什么的问题，都讲过了，所以这一爻只能来讲对待损益本身的态度问题了，就是说，这是交待，当面临一个具体的“损益问题”必须加以处理，又明知该怎么处理，但受到传统、环境、有关人员等的阻挠、反对时，该怎么办。这一爻作的教诲就是：即使有人送给你十朋之龟作为交换条件，请你改变你的“损益决定”，你也不要接受，你若能够这样坚定，那就大吉大利了。下面让我作具体的说明。

句首的“或”就是这个字的常用义,“有人”的意思。“益之”的“益”在这里是借为“锡”,赐予的意思。在古代,凡赠送礼品,无论上对下或下对上,都可说“锡”,只是赋予了“赠”以慎重、正规的意味。“之”在这里是第二人称代词,指代听话者,相当于“你”。“之”是确有这个用法的,但认为在这里仅起调整音节的作用,并无实义,也可以。“十朋之龟”,字面义是价值十朋的大龟(古时以贝为货币,用绳子串起,一串五贝,两串为一朋,十朋即一百贝),这样大的龟在当时是被视为宝物的,但这里只是用以喻示赠品价值极大。“弗克违”是说不愿因此改变做出的损益决定。“克”是“能”义,“违”即违背、违反,也有离开、出走的意思,这里最好理解为“放弃”,即放弃原先根据损益原则作出的损益决定。这样做,说明贯彻损益原则是很坚定的,并且言而有信(有孚),从而意味着将得到神明的护佑,以及才能、道德上的大进步,故评价为“元吉”。

上九:弗损益之,无咎,贞吉,利有攸往。得臣无家。这一爻有两点难解,一是“得臣无家”的含义,二是各句之间的意念关系。我的理解又与各家不同,让我分别陈述。

请先看四本书给出的“得臣无家”的译文:①“得到臣民而失去家”,②“得到广大臣民的拥戴而限于一家”,③“空想一场罢了”,④“得食臣禄而不再闲居于家”。我的阅读范围有限,肯定还有更多不同的理解。要将这些意思与“损益之道”联系起来,肯定要填一些“空白”,即要拐很大的弯子。我的出发点是:这是在向君主说话,作为末一爻,讲的意思则应既能起收尾的作用,同时又要能从上一爻顺畅地过渡到这意思,不使人感到突兀。据此,我以为这整条爻辞是说:你们作侯王、君主的,能够无为而治是最高境界,因此有些事情上该如何掌握损益之道,你们不必具体过问,让手下人去处理就行了;既然有了诸多臣仆,何必还具体操办家事呢?所以这末一句可这样翻译:有了好臣下,就可以不当家——这“得”就是“得到”义,从结果看,就是“有”。在古代君王心中,他的国就是他的家,家国不分,但说“家”时,总让人联想到家长要操办家里的事,“无为而治”是针对“治国”而言,



不是讲治家可以不具体管事。“臣”即臣仆，但说“臣”常是和君相对，即臣是国家的，仆则是家里的，是相对于家的主人而言，所以总是说君臣、主仆，不说君仆、主臣。因此，对“得臣无家”作上述理解，文字上毫无问题。

再回头看此句同上文的联系，就可以知道，开头的“弗损益之”不可读作“弗损，益之”了，乃是“不损也不益，一仍其旧”的意思。不言而喻，只能“在某些事”上可以如此，因为这是对前文作最后的补充。哪些事呢？后三句就是交待说，是这样的事：你不损也不益地照老规矩去办它绝不会受到世人指责、反对（“无咎”），也合乎正道，结果将很好（“贞吉”），并且不会成为今后工作的障碍（“利有攸往”）。由于“弗损益之”是这个意思，而这意思等于说：对有些事你就不必操心了，这自然会引发侯王君主的一个反问：那么，我应操心什么？于是追加“得臣无家”一句，对他心中的问题作个回答。这回答其实是说：你该管的是损益的根本原则问题，不是具体去管哪些事该损该益。可见这一卦同时也是教诲君主应该无为而治。

对这一卦的主旨，孙振声先生的概括令人惊讶：“这一卦，阐释损人利己的原则。”尽管后面作了许多说明，恐难改变这个表述的“不可接受性”。陈、赵二先生说：“《损》卦……是讲损道，即人应如何自损及损极受益的道理。”这也讲得不准确：“自损”意思不清楚，根本谈不上“损极”。黄、张二先生则完全因袭传统观点：“《损》卦的意义，重在‘损上益下’。”这是把后来儒家灌注到《周易》中去的思想当作它本有的了。我以为，对本卦主旨确实不好讲得太具体，说是论述关于“损”的根本原则，就可以了。

四十二、益䷩(震下巽上)

论增益之道



(卦辞)利有攸往，利涉大川。

(爻辞)初九：利用为大作，元吉，无咎。

六二：或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。

王用享于帝，吉。

六三：益之用凶事，无咎，有孚，中行，告公用圭。

六四：中行告公从，利用为依迁国。

九五：有孚惠心，勿问元吉，有孚惠我德。

上九：莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

本卦在帛书本是第六十四卦，即最末一卦，起名益卦不仅是因为三条爻辞中都有个“益”字，还因为它是损卦的覆卦，从卦的实际内容看，也与损卦具有对立统一关系——这两卦常被作为综卦卦义互相对立的典型例证。本卦的所有“益”字，明显仅仅是增加的意思，或者从增加义派生、引申出来的意思，这同“损”的减少义确是对立的，但历来注家由于先把“损”解释为“损下益上”或“损阴益阳”的“损”了，所以也把本卦“益”限定为“益下损上”或“益阴损阳”的“益”，从而给经文强加了它原本没有的意思。我否定了他们的前提，所以我对本卦的解说也与他们的讲法“大异其趣”。

利有攸往，利涉大川。

孔颖达释这条卦辞时说：“损卦则损下益上，益卦则损上益下，得名皆就下，而不据上者，向秀云：‘明王之道，志在惠下，故取下谓之损，与下谓之益。’既上行惠下之道，利益万物，动而无为，何往不利？



故曰利有攸往。以益涉难，理绝险阻，故曰利涉大川。”这既是用后来的儒家思想注释《周易》，又明显是在拍“上”——皇上的马屁。其实，这两句卦辞在《周易》中只是套话，读到这卦时，完全不必作注释，读者也该懂得了，要联系卦名来讲一下，也只须交代，这也许不仅仅是给筮得此卦者的占断，还应放到“益”这个大语境中去理解，就足够了。对“益”这个大语境，要作说明，应以爻辞中“益”字的实际意义为根据，哪能自己现编一套？爻辞中的“益”是否特指或确实含有损上益下的意思？读下去吧。

初九：利用为大作，元吉，无咎。这个“作”是名词，“事情、事业”的意思。《韩非子·五蠹》：“夫明王治国之政，使其商工游食之民少而名卑，以寡趣本务而趋末作。”其中“末作”就是指细小卑微之事，所以“大作”即大事情，“为大作”就是干大事业。（“为”字相当于“做、办、干”）这个“用”字，有人译为“用来”，有人认为是介词，相当于“在”，或者“于”。我的思路是，只有弄清了前句的主语是什么，才能确定这些细节。按爻位说，主语自然是“初九”，有本书就说：“此谓初九以阳刚居‘益’之始……宜于大有作为……”我则联想到孟子的名言：“天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤……曾益其所不能。”（《孟子·告子下》）再与卦名“益”联系，认为头句的主语就是“益”（或者“益”的主语），并且这个“益”和孟子上面这句话中“曾益”一词的意思相当，主要指“益”人的体质、意志、才能、道德。孟子说上面这句话时，前面列举了舜、傅说、胶鬲等六个人的事迹，这些人正是干大事的（我因此设想，孟子能写出那一段名言，也许正是从本卦本爻得到的启发）。因此我认定，“利用为大作”是说：努力提高自己的品德才能，才可能干大事业。肯定了全句大意如此，“用”字该作何解释，只要能通向这个意思，就可以自便了，因为讲词义、语法是为了弄清句义，而不是相反，但说这个“用”同于谦卦初爻“谦谦君子，用涉大川”句中的“用”，也是用来指示行为的凭借，相当于“以”，是最好的了——它的宾语是“益”，本应加个复指词“之”予以挑明的，因不言自明，省去了。因此，这句话的准确意思是：（你）要增益自己的品德才

能,这样就将更有本事,可以(凭借它们来)干大事。对这一句作这样的理解,此爻就很好地体现了《周易》作为“进言集录”的性质,又凸显了这一爻的领起下文的作用,还使得“元吉,无咎”的评价更加顺理成章。

六二:或益之十朋之龟,弗克违,永贞吉。王用享于帝,吉。前两句已经见于损卦第五爻,字面意思也一样,但“弗克违”在这里是承上一爻关于决心增益自己的才德以求“为大作”的决心而发,所以当含有“也决不背离这个初衷”的意思。“永贞吉”就是又承接这个意思而作评价:这样始终不渝地持守“益道”上的正理,自然会吉祥如意。

接下的“王用享于帝,吉”,说解颇多,有人译为“王用这个大宝龟去享祭上帝,也是吉利的”,也有人以为同上句并无联系,所以只顾照字面翻译为“君王祭享天帝吉祥”。有本书译得很奇怪:“此时君王正在献祭天帝祈求降福,吉祥。”“此时正在”和“祈求降福”的意思不知从哪里来的,作注时又不作说明。“帝”在古代是对最高统治者的称谓,《尚书》就称尧是“帝尧”(《书·尧典》:“曰若稽古帝尧。”),这里既然是祭享的对象,翻译为“天帝”是可以的,问题是为何在这一爻末后加上这样一句,又评为“吉”。我的理解是:这是承上句“永贞吉”的意思,又特别补充说:你们作君王的在向天帝作祈祷时,若能把这个“弗克违”的决心向天帝表示一下,算是向天帝的许诺,那也是很好的。据此,“用”相当于“以”(未说出的宾语是“弗克违”的决心),“享”是进献义,“于”起引出“享”的对象的作用。这样解释,这一句就有所承接,一点不显突兀了。

六三:益之用凶事,无咎,有孚,中行,告公用圭。准确理解这一爻的关键,是弄清“凶事”是什么事。有人说是“凶险之事”,有人说是“救凶平险之事”,马恒君先生则说:“古人把灾荒之事称作凶事……‘凶’事指的就是灾荒。”他举了许多例证,颇有说服力,尤其是,他对“凶事”的这个解释同后面的“用圭”联系得很紧密,据他说:“‘圭’是救灾用的凭证。”也举了史料证明:“诸侯国发生灾荒,天子派使者带着珍圭作凭信允许下边开仓赈灾,拨款救荒,圭是信物。”我未作这方面的考证,但认为马先生的论证已经很充分了。因此,这一爻必是说:增加



救灾中的财力物力和人力的投入，决没有坏处，这既是诚信的表现，又符合中道原则，只是要先用圭璧稟告王公，得到王公批准了才能实行。这个理解可说是对上文的“转折性承接”：前二爻是讲“益自己”以便干大事，这一爻是讲损自己（投入救灾中的一切，在侯王、君主看来，都是属于他的东西）以“益百姓”，故仍然是讲的“益道”，所以从语境看也是很合适的。“益之用”三字如何解释？我的解释是：“益”就是增加，“之”为连词，和无妄卦第五爻“无妄之灾”句中的“之”字同义，“如果”的意思；“用”相当于“处置”、“对待”。（《墨子·贵义》：“今士之用身，不若商人之用一布之慎也。”其中两“用”就是此义）所以头一句字面意思就是“增加投入如果是（为了）处置凶事”。当然，认为“之”是语助词，“用”是因为义，也说得通，且句义不变。

六四：中行告公从，利用为依迁国。这一爻几乎害苦了注家，没有哪个人对自己的解说是有信心的。前五字难在不好断句，后句难在不知“依”字何义。解出的花样自然很多，我不作介绍了，只讲我的理解。

前四字在上一爻中也有，自应同义。据此，我以为这一爻仅在说明公之所以“从”的理由。这里要补充说一下，这个“告”不仅仅是“告诉”义，还兼有“请求”的意思，故和今天还说的“告假”、“告老”中的“告”相当。《国语·鲁语上》：“国有饥谨，卿出告籴，古之制也。”其中“告籴”就是向上通报情况并请求籴粮救灾的意思。所以我在翻译式地解说上一爻时，译到“告”字时有意加上“得到王公批准了”的意思，以体现“告”中蕴含的“请求”义。因此，后面的“从”字有所承接了，“从”就是答应请求。所以我对前五字作如上的断句，意思是：秉持中道原则去向王公提出请求，王公才答应的。自然，让“从”字单独为句，也可以，且意思不变。

后一句是说明王公之所以“从”的原因——“目的因”。“为依迁国”是个联合结构：“依”，“安居”的意思。（《诗·大雅·公刘》：“笃公刘，于京斯依。”朱熹注：“依，安也。”）“为”是“使”义（井卦中有“为我心恻”句，“为我”即“使我”），或者“求得”义（《孟子·尽心上》：“鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也。”），故“为依”是说“使能安居”或“求得

安居”；“迁国”即迁移国都——“国”指都城，古代诸侯国迁都是常事，目的正是为了安全。所以“利用为依迁国”是说：（那是因为）这样有利于（国家）求得安居之地，和（需要时）迁移国都。当时的诸侯国内发生饥荒而得不到侯王的赈济，将会造成动乱，影响政权稳定，相反，救灾工作搞得好，将大得民心，灾情过后，这地方就成了该国的安居之地，可以考虑把都城迁到这里来了。因此，“公”抱这个目的是很自然的，《周易》作者这样教诲侯王们，更是顺理成章的。

九五：有孚惠心，勿问元吉，有孚惠我德。这一爻有本书的译文是：“怀抱真诚信实地施惠于天下的心愿，毫无疑问是至为吉祥的，天下人也必将真诚信实地报答我的恩德。”似乎译得很好，但禁不起推敲：①从文字上看，认为两个“惠”字不同义（前为“施惠”义，后为“感激”、“报答”义），“惠心”和“惠我”不同构（前为偏正结构，后为动宾结构），恐怕不符合原文实际；②按这理解，此爻与上下文脱节，与全卦“益”的主旨也无关了。其他注家的译注也有类似的缺点。

其实，这一爻是将上两爻讲的赈灾工作，提到“惠心”、“惠德”的高度上来认识，从而又回到“益”的主旨上来了，因为这两个“惠”都是动词，“使……得到好处”的意思，因而其实也是讲“增益”。头句是一般地说：人若是心怀诚信（“有孚”），他的心就会更加趋向善良。这显含因此才会“益之用凶事”的暗示，从而同第三爻相呼应。末句是以侯王的口气说他自己：只要我心怀诚信，人民就会增加对我的感激（感到我给予他们的恩德更多了，我实行的德政更有成效了），这显是同上一爻的意思相呼应——“德”有“感激”、“恩德”、“德政”义，“惠我德”的“德”可能兼有这些意思。两个“惠”都含“增益”的意思，不过是特指增加好的东西。中间的“勿问元吉”自是说：不用问，这当然是大好事。

上九：莫益之，或击之，立心勿恒，凶。头两句是并列又同构的，故开头的“莫”字乃是前句的主语，和后句的主语“或”相对待，所以也是代词，等于“没有人”（相当于英语的Nobody）。“立心”，有人解为“居心”，又说“恒犹安”，那是误解。这“立心”相当于“立志”，“勿恒”是说



不长久(“勿”为不义,“恒”是长久、固定不变的意思),“立心勿恒”是解释前两句的原因。所以这一爻是说:一个人如果没有人帮助他(即“益”他),但却有人攻击他(即“击”他),那必是由于他不能将增益自己才德的志向、决心持之以恒地坚持下去,因此,他必定“凶”——前途堪忧。这意思不仅承接了上文,还和初爻相呼应,作为结束语,还使得全卦的论述显得有头有尾,浑然一体了。

如何概括本卦的主旨?似乎也“宜粗不宜细”,说是“益卦教诲关于‘益’的根本原则”,也就够了。

四十三、夬䷪(乾下兑上)

论敌强我弱时不可应战



(卦辞)扬于王庭，孚号：“有厉告自邑，不利即戎，利有攸往。”

(爻辞)初九：壮于前趾，往不胜，为咎。

九二：惕号：莫夜有戎，勿恤。

九三：壮于頄，有凶，君子夬夬独行。遇雨若濡，
有愠无咎。

九四：臀无肤，其行次且，牵羊悔亡，闻言不信。

九五：苋陆夬夬，中行无咎。

上六：无号，终有凶。

这一卦是我感到《周易》六十四卦中最难解的几卦之一，因为你简直想象不出作者说话的背景，以致似乎每句话都可以作多种解释，使你无法作出选择。因此，我下面主要是介绍别人关于此卦的一些主要观点，然后说一下我自己的意见。

扬于王庭，孚号：“有厉告自邑，不利即戎，利有攸往。”

由于设定的“背景”不一样，对这条卦辞的理解也就大不相同。例如头一句，高亨先生认“孚”为“俘”的借字，他据此作出的解释是：“扬于王庭句，言审议俘虏于王庭也。”黄、张二先生认同关于本卦主旨的传统说法：“‘夬’，决也，刚决柔也。”阳刚为君子，阴柔为小人，于是他们又肯定：“《夬卦》立义于果决……强调阳刚必须以‘决断’性的气魄制裁阴柔，换言之，即‘君子’应当清除‘小人’，正气应当压倒邪气。”据此，他们给出的这头一句的译文是：“可以在君王的法庭上公布小人的罪行予以制裁。”



我则还是想从寻找本卦的“背景”——语境、话题、主旨着手，并觉得有两条线索。一是卦名“夬”字。这卦名应是按“主题题名法”起的，理应与它的主旨有关。《说文》：“夬，分决也。”“分决”是联合结构，因之“决”在这里乃“分”的近义词，“断开”义。这样，按卦名“夬”的指示，抽象地说，本卦主旨当是讲“分离”，也即不相接触。二是本卦和姤卦互综，据此，二者的内容可能在某方面具有对立性。姤卦，我确定其主题是讲国家间的媾和，也即双方接触进行谈判的问题，那么夬卦就很可能是讲“不接触”。这两条线索竟交叉了，我于是初步认定：本卦确是讲“决”，但不是讲“刚决柔”、“君子决小人”。再用这想法去细读卦爻辞，终于确定：这“决”乃是最一般的“不接触”义，在本卦则具体指不同敌方接触，也即“不应战”的意思。

现在可以具体训释这条卦辞了。“扬”是“隐恶扬善”这句话中的“扬”，宣扬、彰明的意思，从后文可知它省略了的宾语是“孚号”的“号”，即要彰显的内容也就是“号”的内容。“王庭”即朝廷，帛书中“庭”就作“廷”。“孚”在这里是作“号”的状语，“孚号”当是说真诚恳切地发出号令。后面的话是号令的内容，所以我把它放在引号内，前面用冒号。“告”在这里是告诉义，但是作名词，且是特指“上告”。《诗·大雅·江汉》：“经营四方，告成于王。”其中“告”就是特指“上告”。“厉告”就是“告厉”，是指向上级报告危急、险情，从爻辞看，这危急当是指有敌情。“邑”在古代义项甚多，可以泛指一般城镇，也指诸侯的封地，这里应是这两义的结合，所以“自邑”是说这个“厉告”是从封地内的某个城镇发来的。

末两句的字面意思是明白的。“即戎”是当时的成语，（《论语·子路》：“善人教民七年亦可以即戎矣。”）等于说“出兵进行征战”——“戎”为兵器，故可用以泛指军旅、战争；“即”是接近义。“有攸往”是相对于“即戎”而言，故应是说“逃离开去”。（《管子·权修》：“无以畜之，则往而不可止也。”尹之章注：“往，谓亡去也。”）所以这末两句是说：不宜出兵进行抗击，应该逃走以免发生冲突。

因此，这条卦辞是说：要在朝廷上明确宣告并心怀诚信地发出命

令：边关城镇若是发来危急求援的报告，要一律回复说不宜出兵征伐，最好暂时逃走。就我所见，只有刘大钧先生对这条爻辞的理解比较接近我的看法，他的译文是：“在王朝庭上宣扬，竭诚疾呼有危险。告诫自己封邑内的人，不宜立即动武，宜有所往。”

初九：壮于前趾，往不胜，为咎。一般认为，这里的“壮于前趾”是“喻勇于前进”。由于这与卦辞说的“不利即戎，利有攸往”颇不一致，故论者又认为这是讲的条件，全爻是说：如果只知冒进，必不能取胜，结果反而导致咎害。这是因袭王弼的说法：“居健之初，为决之始，宜审其策，以行其事。壮其前趾，往而不胜，宜其咎也。”孔颖达也是这意思：“徒欲果决壮健，前进其趾，以此而往，必不克胜，非决之谋，所以为咎。”但“壮于前趾”并不必含“冒进”的意思，仅从“壮”或“勇于前进”，并推不出“往而不胜”（这个“而”应相当于“则”）、“必不克胜”的结论。所以我感到这个理解不会是作者的原意。

高亨先生说：“壮借为戕，伤也。戕于前趾，不利于行之象也。”这样解释就对了。再查帛书，此“壮”作“床”，而大壮卦中五个“壮”字都一律作“壮”不作“床”，足见此“壮”和“床”、“戕”相通，确是伤义。这样，“壮于前趾”至少字面上是说：前脚趾受了伤，因而行走不便。这必是提前陈述下一句“往不胜”的原因、理由了——此“胜”是“胜任”的“胜”，禁得起的意思，不是战胜义，“往不胜”是“不胜往”的倒装。末句的“为咎”，高亨先生训为“有咎”，并对“为”、“有”可以相通作了论证。不过我以为，“为”字固有“制作”、“谋求”等义，还可作副词，相当于“将”。（《诗·豳风·七月》：“嗟我妇子，曰为改岁，入此室处。”其中“为”字就应训作“将”）所以承上文说下来，“为咎”更可能是说：那简直是制造祸害；或者，那将是自取其祸。这之前自然有个不言而喻的设定：要是硬要“往”的话。据此，我以为这初爻应该这样翻译：在自己已受创伤，力量不足以承担战事的情况下还偏要去对敌作战，那只会造成灾难。这明显是点明本卦的主旨。也许，卦辞就是根据这条爻辞撰写的。

九二：惕号：莫夜有戎，勿恤。这条爻辞的冒号是我打的，一般都作逗号，黄、张二先生的译文则可作流行理解的代表：“时刻戒惕呼



号,尽管深夜出现战事也能对付,不必忧虑。”这理解在文字上可以通过:“惕”有戒惧义;此“莫”(读mù)为“暮”的本字;“恤”即忧虑。朱高正博士还挑明其寓意说:“这就是所谓的‘有备无患’。”似乎古今注家一律如此理解,程颐就说:“能知戒备,处决之至善也。内怀兢惕,而外严诫号,虽莫夜有兵戎,亦可勿恤矣。”朱熹也跟着说:“当决之时,刚而居柔,又得中道,故能忧惕号呼以自戒备。而莫夜有戒亦可无患也。”但这“贯通古今”的解释却明显与全卦主旨不合:卦辞强调“不利即戎”,初爻更说如果迎战(往)那是自取其祸(为咎),这里怎么会又要求时刻戒惧,准备作战呢?所以这理解肯定又错了。

再查帛书,“惕”作“惕”,邓球柏先生说:“惕(yì,异):改变。”“惕,通行本作‘惕’。《音义》:‘惕,来历反。荀、翟作锡,云:赐也。’惕、惕、锡、赐,皆从易得声,可通用。”据此,他认定“惕号”是说“改变号令”。按他这解释,“惕号”后面的话就应该是“号”的内容,从而全爻的意思完全不同于上述理解了。问题是:并没有一个“原先的号令”,怎么突然说“改变号令”了?似乎不能把卦辞中的“孚号”说成原先的号令,因为那号令是说“不利即戎”,改变它就是要求“即戎”了,可后文说的不是这个意思。据此,我认为这个“惕”字应按荀爽、翟玄的版本,作“赐”。“赐”是特指上对下的给予,因而“赐号”只是说上级向下级发送命令,从而不存在上述疑难。再查竹书,“惕”作“畜”,而“畜”与“赐”音同,就更使我对这个理解有信心了。

末后的“恤”字,帛书作“血”。“恤”、“血”倒是可以相通,家人卦第五爻中的“勿恤”,帛书中也作“勿血”。但这里只能是假“恤”为“血”,而不是相反。“血”作动词时是“以鲜血涂沾”的意思(例如“兵不血刃”),故“勿血”是说要避免流血,实际上就是要求不应战。认为这“勿恤”是“勿忧”义,就同上文衔接不上了。

因此,这一爻应这样翻译:要向下级发布命令:即使夜里有敌兵来袭,也不可迎战出击。这就既合全卦主旨,又紧承了上一爻的意思,还交代了听话的对象乃是“居上位者”,从而使“惕号”的主体同卦辞中“孚号”的主体一致了,发号者都是侯王、君主——“惕号”是祈使

句,故我的译文用“要”字引起;采用了“即使……也要……”的句式,是因为从全卦看,这种命令不是针对某一次的情况,而是一个较长时期内的既定方针的要求。

九三:壮于頄,有凶,君子夬夬独行。遇雨若濡,有愠无咎。“頄”,帛书作“頄”,读qiú或kuí,是指人的颧骨,这里当是代表整个脸部。训“壮”为强壮的注家,多将头一句译为“强盛在脸部颧骨上”,或“绷紧了面孔”。按我的理解,这句是说“伤在脸上”,实是喻指伤到了要害部位,因为在人体各部位中,“脸”对人的体面、尊严来说是最关紧要的。所以从对敌作战方面看,这是说主帅亲自统领的部队被打败了——主帅亲领的队伍必定既是主力,又是全军的“面子”所在。因此,接着就评论为“凶”。在“凶”的局面下,主帅该如何办?下句就是回答这问题:要毅然决然地撤走。故我以为“君子”应是指主帅(“君子”是与“小人”对言,指军队中人时,“君子”本来就是指将帅,“小人”指士卒或下级军官),“夬”是分决义,“夬夬”就当是刚毅果断的意思。可见这一爻也是说的不要应战,即不要同敌方接触,要“夬”。

后面的“遇雨若濡,有愠无咎”,是承前文说:这样即使又遭逢大雨,把一身淋得透湿(实是指又遇到敌方狙击而大败),也只会招人怨恨(愠),不会造成祸咎。这个“若”字是表示顺承关系,相当于“而”。“凶”字后面的话,有人读作“君子夬夬,独行遇雨,若濡,有愠无咎”。这样,“若”就是“如果”义,因而对最后六字的理解同我的理解是一致的,只是这样断句,“独行遇雨”就不好解释了。我也未见有人讲清楚了。

九四:臀无肤,其行次且,牵羊悔亡,闻言不信。这一爻的文字与帛书多有不同,各家的注释、翻译也分歧极大,我顾不上多加分析,只能讲一下我的意见——猜测了。

“肤”即肥肉,通常在臀部最易积累,现在连臀部都没有了,足见已骨瘦如柴,衰弱至极,“风都吹得倒了”。“次且”即“趑趄”,行走困难的样子。从全卦主旨是讲“不要应战”看,开头说上这样两句当是引导读者设想:“这时候人还能做什么?”换言之,这是喻指国力极弱,禁不



起任何战争的消耗与摧残了。

难解的是后两句。“牵羊悔亡”，按说应是承前文，说明此时该如何、又只能如何办了，所以有人引经据典地证明，这是说“只有牵着羊来投降才没有悔恨”。仅就这一爻而言，这是可以成立的。但从全卦只是说“不要应战”，而且其抽象意义是“夬”，即不同敌方接触看，这理解就不合适了，因为投降正是接触，不是“夬”。《说文》：“羊，祥也。”有人以此为据，认为当时人可能以羊为吉祥之物，加之公羊还有好斗的性格，所以“牵羊”可能是意指投向其他强国以求保护。我以为此说可通，但认为也可以仅仅理解为“携带财物逃跑”。这样，这条爻辞到此为止，说的意思可归结为：“仗是不可能打了，只好跑。”这确也是一种“不接触”即“夬”的形式，可说体现了“知难而退”的求实精神。

“闻言不信”更难讲了。许多注家都翻译为“听了此话都不相信”，“此话”是什么话？说者是谁？谁不信？却都不说，也说不清，所以这译文其实是搪塞读者。这里，我的猜测是：本卦讲的是对敌作战的大事，所以这个“言”最可能是指政令、号令；“信”通“伸”，因此，“闻言不信”是说：要交代下面的人，接到逃跑的命令决不可伸张。这理解颇能承接前文，也很符合事理，因为逃跑也是必须保密的。但这只是我的猜测。

九五：苋陆夬夬，中行无咎。“苋陆”是什么？程颐说就是今人说的马齿苋，因其脆而易折，故借以喻指阴物。这实际是为王弼的以下说法提供依据：“苋陆，草之柔脆者也，决之至易，故曰夬夬也。夬之为义，以刚决柔，以君子除小人也。”当今许多注家都因袭此说，有本书就把这一爻翻译为：“象斩除柔脆的苋陆草一样刚毅果断地清除小人，居中行正则必无咎害。”按我的理解，这就离本卦的主旨太远了。

马恒君先生在他的书中介绍了前人对“苋陆”的三种讲法后，最后根据卦象和卦变情况认定，孟喜关于苋陆为一种动物的说法“近是”，进而指出“苋陆夬夬”是指“细角的羊面临当夬的时候”。

帛书中“苋陆”作“苋𦵏”，邓球柏先生作注时说：“自来学者为此争论不已。此则喻马。”他也援引了古人的许多注释，最后说：“这条爻辞的意思是：中军军需物资极缺。问筮得到没有灾咎的占断。”——注

意：在帛书，“夬夬”作“缺缺”。

对这爻的“中行”也有不同意见。有人认为就是指中庸原则，译为“居中行正”，并将它和“无咎”连读。有人认为此二字应属上句，乃指“道中”或“军中”。

就是对“夬夬”，也有不同说法。

对不起，这条爻辞究是何意，我连猜想都不敢提一个来供读者参考了。

上六：无号，终有凶。对这条爻辞，高亨先生说：“无号义不可通。”有个注家则翻译为：“不必痛哭号咷，凶险终究难逃。”作的注释是：“号，号咷，放声痛哭。此谓上六以阴极居夬卦之终，为‘小人’凌高作恶之象，被下五阳所共同决除，故无须号咷，终必有凶。”历来注家也多是如此作解。不说别的，他们认定这个“号”字与卦辞和第二爻中的“号”字意思不同，又不加说明，就令人觉得译注者其实是讲不出这个道理来的。如果上述译注符合作者原意，按说这“无号”应改作“勿号”的。因此，我以为这“号”仍是“号令”义，这一爻乃是针对第二爻中的“惕号”，以及其他爻中实际含有的“号”而发，即“无号”是说：（如果）不向下属发送这些要求“不同敌方接触”的号令。下达“不要应战”的命令当然是为了避免“凶”，所以要“无号”（即不发这种命令）的结果是“终有凶”。这样解释，这一爻就既体现了全卦主旨，又是前面五爻的总结，故而用作全卦的结束语了。



四十四、姤䷫(巽下乾上)

论不可主动求和



(卦辞)女壮，勿用取女。

(爻辞)初六：系于金柅，贞吉；有攸往，见凶。羸豕孚蹢躅。

九二：包有鱼，无咎，不利宾。

九三：臀无肤，其行次且，厉，无大咎。

九四：包无鱼，起凶。

九五：以杞包瓜，含章，有陨自天。

上九：姤其角，吝，无咎。

本卦爻辞中有三个“包”字，还分布在三爻中，但不叫包卦而起名“姤”，这使我感到有理由设想：命名人因为发现“包”字的意思同本卦主旨相去甚远，就改用“主题题名法”了。但本卦在帛书中卦名为“狗”（为第八卦），姤、狗又能标示一个怎样的主题呢？也许可以解释说：“狗”、“姤”同音，故帛书作“狗”；“姤”通“逅”，相遇义，故此卦的主题是讲事物相遇之理。注家们正是这样说的，有本书上还说：“作者主张‘相遇’之道必须合‘礼’守‘正’。而对不正当的遇合深恶痛绝。”他们还说，夬卦立意于“决断”，本卦讲相遇，正和它是夬卦的覆卦相一致。但我的理解至少不完全是这样，据我对卦、爻辞的分析，本卦乃是讲国家间的媾和问题，卦名“姤”或“狗”，皆因与“媾”字同音，按这理解，本卦的主旨还更能同夬卦的“决断”主题构成对立统一关系。

女壮，勿用取女。

和蒙卦六三爻的“勿用取女”一样，这个“勿用取女”也是不宜娶此种女子的意思，前句是先行说明作这判断的理由，或者说原因：她

太强壮了。女子强壮不很好吗？怎么反而成了不能娶她的理由？难道当时人，特别是贵族，都希望妻子弱？这毫无根据。那么这话究竟是什么意思？注家们只好用卦变说或爻位说作解释，我未见有从事理上作说明的。他们的这个困境使我想到，这个“女壮”其实不是讲准备娶来作妻子的女子太壮，而是比喻可能的谈判对手实力太强。卦名“姤”字是借为“媾”，“媾”既有“讲和”义，又有男女交合即婚媾义，因此，“取女”既是直接对卦名“媾”的阐发，同时又是喻指同对手谈判媾和；相应地，“女”在字面上是指婚配对象，实是喻指媾和谈判的对手。所以这条卦辞乃是说：如果对方实力太强，远远超过自己，那么你就不要同他议和。必须说，这是很有道理的，因为你这时候向他表示求和意向，他必然认为你是怕了他，于是开出的议和条件一定是很不平等的，你决不可能接受，而你拒绝接受，又将得罪他，所以这时最好不主动提出媾和的问题，以免暴露自己的弱势，让对方摸到了你的底。《周易》作者还是外交老手呢！

初六：系于金柅，贞吉；有攸往，见凶。羸豕孚蹢躅。孙振声先生说：“姤卦的爻辞，多半不容易了解。”这恐怕是多数注家的共识。但如果认可我对本卦主旨和卦辞的上述理解，似乎又好懂了。“柅”，有人说通“桢”，即是络丝车的一个部件，起稳住车子的作用；也有人说就是塞在车轮下用来将车子刹住的木块。从句头用“系”字看，以前一说为优，但这里重在“制动”，即“系于金柅”不过是说“要稳住不动”，两说在这一点上并无区别，就不必追问究竟了。至于说“金”，仅是为了指明这个“柅”本身是很结实的，因而其制动作用必有保证。这当是对“要稳住不动”的强调，与“媾和”问题相联系，这显然是说，面对实力强大的对手，务必不要輕易地主动提出议和，要坚定不移地采取后发制人的立场。后面三句是对这个立场的进一步申说和评价，意思是：坚持这种立场，则吉；如果竟主动求和，则凶。“贞吉”的“贞”，在这里是“坚定地奉行上述原则”的意思；“有攸往”是“见凶”的条件，“凶”又是和前面的“吉”相对待，故等于说“如果不奉行上述原则而贸然行动的话”，贸然行动就是指主动求和。“见凶”的“见”是“预料”义。（《孙



子·形》：“见胜不过众人之所知，非善之善者也。”）

这条爻辞的末一句确实难懂。“蹢躅”读zhízhú，常用来形容行进困难、徘徊不前的样子；“孚”在这里用作副词了，当是由“诚信”义引申而来的“确实”的意思；“羸”和大壮卦第三爻“羝羊触藩羸其角”的“羸”同义。所以这一句的字面意思倒还明白，是说：被捆住的猪，走起路来确实困难，简直走不动。讲这样一句的喻义是什么呢？和前文联系起来，又放到谈媾和的大语境中，应该可以认定，这是在教诲面对实力强大的对手而又不愿主动求和的国家领导者，这时候该如何表现。对手比你强大，他尚未来进攻你，一定是等着你去主动向他求和；你不愿求和，他若知道，就会马上来打你，你就会完蛋；处此两难之际，最好的策略显然是拖延时间，让对方感到你正在考虑之中，从而继续等下去，你就可以利用这时间积蓄力量，争取强大起来。因此，你这时最好装出一副被捆住了的猪的样子，在求和的路上前进，但慢得要死——用猪来比喻，是因为这是装给对方看的，在强大的对手心中，想向他求和而又不迅速行动者，都是“笨猪”。我这样解释这一句，不知读者感觉如何。

顺便说一下，这条爻辞中的“羸”字，一般认为是瘦弱义，“羸豕”指羸弱的母猪；“孚”字，多认为通“浮”，谓“轻浮躁动”。据此，“羸豕孚蹢躅”被翻译成了这样子：“你像羸弱的母猪一样轻浮躁动不能安静。”这个理解是以王弼的说法为根据的，读者的感觉又是如何？

九二：包有鱼，无咎，不利宾。有了以上的认识，这一爻就好懂了。“包”借为“庖”，即厨房，实是指“家里”；“宾”在这里是“作客”的意思。（《礼记·月令》：“鸿雁来宾。”）所以全条爻辞是说：我家里有鱼（即有好吃的），这不该受到责难，因此我也就不必外出作客以求捞点好吃的东西了。中国人热情好客，客来了，总要设法好生招待一下的，但也因此形成一个广泛的、大家又心照不宣的成见，那就是认为外出作客必是为了捞点好吃的，喜欢出门作客的人必定家境不好，难以满足食欲，同时还造成了“客随主便”的风俗，认为客人在礼节上要听从主人的安排。《周易》作者观察到了这一点，就说，既然家中有鱼，又何必外

出作客听任人家的安排呢？寓意是：如果你自己强大，很有实力，就更不必委屈自己向人求和了。所以这一爻是承接上一爻关于敌强我弱时该如何对待媾和问题的意思，说明我不弱时又该怎样办。

这里我想说一下为什么用“有鱼”来喻指实力不弱。这倒不是因为当时人很难吃到鱼，故而家中有鱼就意味着富有，有实力。这大概是因为《老子》第三十六章中有个说法：“柔弱胜刚强，鱼不可脱于渊，邦之利器，不可以示人。”这显然是把“鱼”比喻为国家的“利器”，因此，家中有鱼也就是说国有利器，即国家实力并不弱了。《周易》作者采用了老子的某些说法，是可能的。但这只是我的推测，不能说是注释。

对这一爻的误解，主要在多把“不利宾”训释为“不利于宾客”，或“不利于擅自用来宴享宾客”，或“对宾客不利”。陈、赵二先生认为“不利宾”即“不利宾于王”之省文，故将此句译为“但入仕为官则不利”，就误得更大了。按这些解释，这一爻就与全卦主旨离得太远，当然属于孙先生说的“不容易了解”的那一“多半”了。

九三：臀无肤，其行次且，厉，无大咎。前两句在夬卦九四爻中见过，字面意思和那里相同，只是这里是用来说明对于求和的态度，所以这一爻是说：你即使实力单薄得很，像瘦得连臀部都没有了肉，走路来歪歪斜斜的人一样，也仍然要坚持不主动求和的立场，这样虽然有点危险，但也不会造成大的不利后果。可见这是在讲了有实力该怎样办以后，又回到第一爻的意思，补充交代说：弱者不能向强敌主动求和，这是根本原则，与弱的程度无关。所以这一爻也没有游离在全卦论述的主题之外。

对这一爻，注家们多只是用爻位说作解，如朱熹就只是说：“九二过刚不中，下不遇于初，上无应于上，居则不安，行则不进，故其象占如此。然既无所遇，则无相邪之伤，故虽危‘厉’而‘无大咎’也。”唯孙振声先生在用爻位说解释完了，最后作总结时说了这样一句：“这一爻，说明即或孤立无援，也不可与人结伴。”他这后一句，与我对此爻的上述理解，似乎是一致的——他说的“小人”，该是指强大的、等着你去向他求和的对手吧？



九四：包无鱼，起凶。“包无鱼”显是同“包有鱼”对言，喻指自家没有好吃的，即没有实力。这样要想饱一下口福，就只好出门作客捞点吃的，甘心听人安排——向人求和了。这不同第一爻说的决不主动向强者求和的原则相抵牾了？不，不是这样。这仅仅是说：你若没有实力，客观情况确实会逼迫你走屈己求和这条路，而一走上这条路，就意味着“凶”。所以后面说的是“起凶”。这个“起”是“开始”、“起点”的意思，“起凶”可视为“凶起”的倒装。所以这一爻乃是教诲当政者们：你的国家弱，这是你在同人谈判时处于不利地位的根本原因。分别讲了自己弱该怎样办强又该怎样办之后，再交代一下这个根本之点，从而点明前面说的“死不主动求和”仅是策略原则，最主要的还是要努力自强，这从文章上说是论述得“条理清晰”，从思想上说，则是体现了实事求是的唯物主义态度。

对这一爻的误解，主要在于认为这个“起”是“奋起”、“行动起来”、“即将发生”或“兴起争执”的意思。还有人把“无鱼”理解为“失去了一条鱼”，训“包”为包裹。

九五：以杞包瓜，含章，有陨自天。对这“杞”字，马恒君先生作了很详细的介绍，最后说：“简言之，有三种说法：马融认为是一种像梓木的大树；虞翻认为是杞柳；王弼认为是枸杞。要是与包联系起来考虑，朱震说‘大杞也，杞似樗，叶大而荫’，是种大叶树。‘以杞包瓜’，是说用杞树叶把瓜包起来。”我认同朱震说。下句说的“含章”，与坤卦第三爻说的“含章可贞”的“含章”义同，也是包含着文采使之不表露出来的意思，喻指不张扬自己的优势，收敛起自己的锋芒，韬光养晦。所以前两句是互相发明的：“瓜”就是“章”，即国家的优势，也即上引的老子那句话中说的“国之利器”；“包”就是“含”，把“瓜”包起来，就是将“章”含藏起来，使外人看不到。这里用“瓜”喻指国家的优势、利器，不说“鱼”了，是因为这是针对“包无鱼”的弱国而言的，有“鱼”乃意味着国家实力强大，可以同人一拼，“鱼”非指国家的某个具体的“利器”，而“瓜”正是比喻具体的“利器”。任何一个弱国也总有一点其他国家所没有的好东西即“利器”的。这些“利器”不让对手知道，他就不

会来偷、来抢，或者趁我积累得不多时就来进攻我，他就会压根儿瞧不起我，我才能不声不响地争取时间发展之，一旦足以同敌方相抗衡，我就从“包无鱼”之国转化为“包有鱼”之国了，那一天的到来，就像天上落下陨石了。所以接下说“有陨自天”——我并不确知“有陨自天”的喻义，也不知道当时人对于天落陨石究竟是怎样看的，我只是根据本卦主旨和此爻同上文的意念关系作这种讲解，我有把握的一点仅仅是：这是比喻地说，能够争取到时间充分发展自己的优势，你就会有出头之日。

历来注家对这一爻的注释，可说五花八门、不一而足，我就不一一介绍了。

上九：姤其角，吝，无咎。这个“姤”以“角”为宾语，不但明显是及物动词，而且从语境来看不可能是“相遇”的意思，因此我认定这里是借为“葺”。高亨先生说：“葺、构本架木之义。葺其角者，谓架木于兽角之上也。”按这个理解，这一爻就是把上一爻说的韬光养晦、深藏利器的意思，又比喻概括为把自己的角“姤（葺）”起来。应该说，这概括得很好：自己的优势、利器本来是可以向人炫耀，用来威慑他人的，就像野兽的角是用来护己斗人的一样，现在竟不得不隐蔽起来不让人发觉，不是如同在兽角上架上横木，让它的角发挥不了作用吗？这是不得已的事，使人感到蒙羞、懊恼的事，但这样做又是为了自己的根本的长远的利益，终将给自己带来大好处。所以接下评价说：“吝，无咎。”按这理解，这一爻就也与第一爻呼应上了——那里说“羸豕孚蹢躅”，同样是教诲为了根本的、长远的利益，只好忍受暂时的委屈，装一下“孙子”。因此，此爻正好可以用来结束全文。

注家们拘泥于“姤”的遇见义，将这一爻中的“姤”字也解释为“遇见”、“碰上”，可想而知，作出的注释将是怎样的“误注”、“误译”！

夬卦和姤卦，都是讲敌强我弱情况下应如何处置敌我关系，但一个从被动的角度讲不应战，一个从主动的角度讲不求和；一个是消极地避免更大的损失，一个是积极地争取较多的好处，目的又都是保全自己的根本的长远的利益，这就是这一对综卦内容上的对立统一关系。



四十五、萃䷬(坤下兑上)

论会聚人心之道



(卦辞)亨，王假有庙，利见大人，亨，利贞。用大牲吉，利有攸往。

(爻辞)初六：有孚不终，乃乱乃萃，若号；一握为笑，勿恤，往无咎。

六二：引吉无咎，孚乃利用禴。

六三：萃如嗟如，无攸利，往无咎，小吝。

九四：大吉，无咎。

九五：萃有位，无咎。匪孚，元永贞，悔亡。

上六：齋咨涕洟，无咎。

在帛书本卦名为“卒”，显是借为“萃”，因为爻辞中的三个“萃”字都是会聚、聚集、团结的意思，这些意思是不能用“卒”字来表达的。

亨，王假有庙，利见大人，亨，利贞。用大牲吉，利有攸往。

头上的“亨”字，多数注家认为是衍文，理由是许多版本中都没有此字，帛书中也没有。我认同这意见，还加一条理由：后面既有“亨利贞”的评语，这个“亨”字本来就没有必要。

“王假有庙”一句，和家人卦第五爻的“王假有家”颇为相似，所以注家们也训“假”为“至”、“感格”。“庙”，一律认为是指宗庙、祖庙。但他们按这训释给此卦辞作出的解说，却很少有讲得通顺的。试看一本书的译文：“亨通，此时君王用美德感格神灵以保有庙祭；利于出现大人，前景亨通而利于守持正固；用大牲祭祀可获吉祥，利于有所前往。”这样不连贯的句子，并不比原文稍微好懂一点。因此，我不能苟

同流行的译注。

我以为,这个“假”(帛书中也作“段”)和家人卦中的那个“假”一样,也通“退”;“庙”在这里不是指宗庙,而是指“朝廷”,(《商君书·战法》:“若其政出庙算者,将贤亦胜,将不如亦胜。”其中“庙”就是指朝廷)所以“王假有庙”乃是说君王离开朝廷。离开朝廷去干什么?用今天的话说,就是到各地去视察和进行调查研究,这对领导人做决策大有好处。上面援引的表明“庙”有朝廷义的几句话,就同时证明商君已有这种认识(注意:这话中的“政”乃指“君王”),《周易》作者也当有此认识的,所以他这样教诲君王。按这理解,接下的“利见大人”就和《周易》中所有的“利见大人”句一样,也是宜于表现出大人风范来的意思,因此才接下作评语说:“亨,利贞”——这样,君王的事业将顺利亨通,但须持守公理正道。

再下句说“用大牲吉”,似乎是对本卦辞作传统理解的一个支撑,因为王如果不是到宗庙去,谈何“用大牲”?“用大牲”不就是用一头全牛作祭品吗?(《穀梁传·哀公元年》:“全曰牲,伤曰牛,未牲曰牛。其牛一也,其所以为牛者异。”)这里,注家们是错解了“用”字。《周易》中“用”字极多,没有一个是相当于“拿……作为”这个意思的,倒是应该训作“因为”的极多。这个“用”也是“因为”义,这一句和“大牲吉”并列,也在“用”的“管辖”之内,所以是同末句一起说明,“亨利贞”的原因在于君王总是以全牛作祭品进献祖先和神明,因而能够得到祖先和神明的护佑,使他总是“利有攸往”。从文章上说,这一句若真是传统理解的意思,应该紧接在“王假有庙”之后的,既然中间插上了两句话,七个字,它就不是承接“庙”字而发了。

因此,这条爻辞应该这样翻译:君王离开朝廷到各地巡视,不仅有利于他展现他作为大人物的风范,还将使他的事业更为亨通顺利;当然,这是以他能持守正道为前提的,这里的主要原因则是君王总能以大牲进献祖先和神明,因而极得祖先和神明的护佑,使他能在巡视各地时成功顺利。这就好懂了吧?这样理解,本卦辞就与全卦“萃”的主题挂上钩了,因为君主到各地巡视,乃是为了促使天下人心会聚、



全国上下团结。

初六：有孚不终，乃乱乃萃，若号；一握为笑，勿恤，往无咎。这点明全卦主旨的第一爻，就被注家们完全注反了。也引一家的译文：“心中诚信不能保持至终，必致行动紊乱并与人妄聚；如果专情向上呼号，就能与阳刚友朋一握手间重见欢笑：不须忧虑，往前必无咎害。”错得如此严重而又似乎字字有据，还真不容易！

头句的“不终”被理解为“不能保持至终”，这是误解的开始。（有本书注释说：“‘不终’即‘无终’，谓结局不好。”依这解释，同样将导致对全爻的误解）这“不终”其实是“没有完结”的意思。“终”有“极、穷尽”义，《庄子·无道》：“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备。”其中的“不终”正和本爻的“不终”同义。故“有孚不终”是说心中永怀诚信，没有尽时。这结果会怎样呢？那就是“乃乱乃萃”。由此可知，这“乱”、“萃”决不会是“行动紊乱”、“与人妄聚”的意思，相反，“乱”乃是“治”义，即周武王的名句“予有乱臣十人”中的“乱”，“萃”是说人心会聚。两个“乃”字是引出前文所述行为、情况导致的某种结局，相当于“于是”、“因此就”。所以“乃乱乃萃”应该翻译为：因此国家才得以大治，人心才得以聚合。接下的“若号”，是对这局面的比喻性说明，意思是：全国上下像是听到了一个号令一样，步调一致，同心同德。哪里是说什么“向上呼号”！自然，也总会有人不满意，抱着讥笑的态度，但这只是少数人，不必为之忧虑，他们影响不了什么，坚定地干下去必无害处。这就是后三句的意思。“一握”是量词，相当于今天说的“一小撮人”。（《诗·陈风·东门之枌》：“视尔如荍，贻我握椒。”“握椒”即一把椒）这“笑”是指讥笑、嘲笑，即通常说的“见笑于大方之家”的“笑”，“为”是“施予”义。“欢笑”大概不会说成“为笑”的，当时人没有握手的礼节和习惯，怎么会用“一握”来表示时间的短暂？作以上翻译的注家未免考虑不周了。

按我的以上理解，这条爻辞显是申明“有孚”对于“乱”和“萃”的根本意义，从而也就是点明本卦的主旨，因为“乱”（即国家的大治局面）和“萃”（即全国人心凝聚，同心同德），虽然在实际表现上是一致

的,从深处说,则“萃”是原因、本质,所以“萃”乃意味着“乱”,故而纯按“主题题名法”,本卦也应起名为“萃”。

六二:引吉无咎,孚乃利用禴。“引吉”,就我所见,有“永远吉利”、“受人牵引相聚可获吉祥”、“引入吉祥”、“招引而致之吉”、“大吉”等译法。注家们又多将前四字断为两句,作“引吉,无咎”,结果不仅使得“无咎”完全是个赘疣(既然“吉”,何须又说“无咎”),还隔断了后句与“引吉”的联系,使之显得无所承接了。我在这儿的思路是:上一爻是说君主“有孚无终”造成了太平盛世,这一爻就承接这意思,说:要努力长久保持这个局面,而这同样依靠有孚。因此,“引”在这里确应训为“长久”。(《书·梓材》:“引养引恬。”孔传:“能长养民长安民。”)“吉无咎”是一个整体,即“无咎”只是对“吉”起加强肯定的作用。后一句是说明,这当然有赖于祖先神灵的护佑,但这不成问题,因为只要有孚,即使祭祀时祭品并不丰厚,也能得到祖先、神灵的赐福,而不大丰厚的祭品,当是永远可以提供的。“禴”指春祭,春祭是四时之祭中最为节省的,所以也可用来特指祭品不丰的薄祭了。“乃”和上爻中的两个“乃”字用法相同。所以这一爻是说,要维护上下同心同德这个“萃”的局面,靠的仍然是“孚”。这里,“萃”蕴涵在“吉无咎”中,没有明言。

六三:萃如嗟如,无攸利,往无咎,小吝。由于将前面的“乱”误解成了“紊乱”、“悖乱”、“惑乱”、“祸乱”等等,又因之对“萃”作了贬损的理解,所以注家们对接在“萃如”后面的这个“嗟如”,也不敢从好的方面去理解了,结果是这一爻又遭到了本可避免的误解。其实,“嗟”本有“叹美”、“赞叹”义。《楚辞·九章》:“嗟尔幼志,有以异兮。”其中“嗟”就相当于“赞”。所以“萃如嗟如”乃是模拟君王的“自我感叹”:全国上下同心了,真好啊!《周易》作者认为,这样陶醉于既有的成绩,可能会使得人们因身处太平盛世就少了忧患意识,不再励志图强了,所以接着就提出警告说:“无攸利”——这样并无好处。当然,这本身并非坏事,不会因此而造成灾祸,顶多造成一些小的令人遗憾之事,所以接下又说:“往无咎,小吝。”这说得很实在。

对这一爻,注家们多是用爻位说来敷衍,不提供译文的注家倒是



蒙混过去了，附有译文的注释著作就出洋相了，因为给出的译文大多很不像样子，例如有人这样翻译：“相聚无人至嗟叹声声，无所利益，前往将无咎害，但小有憾惜。”“聚敛财物，忧愁嗟叹，很不利，前往无害，但也小有麻烦。”简直上句不接下句，不知所云。看到这样的翻译，读者怎能相信译者真把原文读懂了。

九四：大吉，无咎。为什么在这里说上这样两句，我真没有想明白，所以先要说：正是这种爻辞使得爻象说、爻位说有了用武之地，如果《周易》六十四卦三百八十四爻下面都是或者大多数都只是写上这样一些词语，那么，《周易》确实只能说是占筮算卦用书，只能用象数说来解释。但我还是想对这条爻辞提一个猜测性解释：这是承接上一爻的意思，又作勉励说：如果总不满足于现有的成绩（即不一“萃如”就“嗟如”），永远一如既往地再接再厉地干下去，那就真正大吉而且无咎了。我以为作者正是这个意思。

九五：萃有位，无咎。匪孚，元永贞，悔亡。这一爻，注家们栽倒在“有”和“匪”两个字上，不知在这里，前者是“获得”义（讲需卦、讼卦、解卦时都指出过“有”的这个义项），后者通“斐”，“匪孚”是“孚斐（匪）”的倒装，诚信表现得十分显著、突出的意思，并隐含人人都得而知之、敬而信之的意味。这一爻是说：由于会聚了全国人心，才取得了王位（“萃有位”），这无可指摘，不会有任何隐患（“无咎”）；只要诚信之心人皆可鉴（“匪孚”），就会大为吉利并因之更加决心长守正道（“元永贞”），不会做出引起日后悔恨之事（“悔亡”）。由于误解了两个关键词，感到文义难懂，于是有人推测开头的“萃”字是从“聚集”义引申出来的稳定的意思，“匪孚”是说不合事实，结果这一爻被翻译成了这样子：“稳定了王位，没有坏处，虽然这不是事实，但只要发扬光大永远有诚的正道，悔恨就没有了。”有本书则译得简短些：“聚合而拥有地位，没有咎害，不孚正，开始恒守正道，没有悔恨。”这种译文无法让人读懂，又远离了本卦主旨，我敢肯定，译者自己一定也是很不满意的，只是“姑妄译之”——说明一句：高亨先生认为这条爻辞“元”字后脱漏了一个“吉”字，我很以为然，所以我上面对后几句的翻译或解

说,是假定有个“吉”字的。

上六:齎咨涕洟,无咎。“涕洟”即眼泪鼻涕(“自目曰涕,自鼻曰洟”)。“齎咨”,有人说是连绵词,谓悲叹之声。所以这条爻辞多被解说为:“此言上六处萃之终,穷极无应,求聚不得,故悲叹之。唯其悲叹知惧,故亦得免害而‘无咎’。”最先作这理解的是王弼。本卦用这个意思收尾,岂不名为讲“聚集”,实是讲“聚集不得”了?所以我又不能同意。一查词书,发现“齎”字有怀抱、交付义,“咨”可作叹词表示赞叹。(《书·尧典》:“帝曰:咨!汝羲暨和。”)据此可知,这一爻是承上文作总结说:对自己开创的“萃如、乱如”又“有位”的大好局面,怀着感激之情深深赞叹,这并无咎害。言外之意是:但别忘了这局面是靠“有孚不终”和“匪孚”得来的啊!用这意思收尾,就既承接了上文,又呼应了初爻,还最好地体现了本卦的主旨——有孚才能“萃”。

这一卦,我对卦辞和六条爻辞的解释可说都具有“颠覆性”,只因主旨充分地体现在卦名“萃”字上,所以历来注家基于这一点而对本卦主旨作出的表述,同我的说法在字面上又是差不多的。



四十六、升䷭(巽下坤上)

论君主的创业之道



(卦辞)元亨。用见大人，勿恤，南征吉。

(爻辞)初六：允升，大吉。

九二：孚乃利用禴，无咎。

九三：升虚邑。

六四：王用亨于岐山，吉无咎。

六五：贞吉，升阶。

上六：冥升，利于不息之贞。

本卦所有“升”字在帛书本都作“登”。“登”、“升”同义，足证此卦主旨是讲升进，即个人事业的发展，在《周易》时代也就是官位的升迁。晋卦也是讲升迁，此卦同它的区别何在？讲解完全卦后就知道了。

元亨。用见大人，勿恤，南征吉。

“元亨”是占断词。“用见大人”，高亨先生等注家认为应就是“利见大人”，因为《周易》中另有七处“利见大人”，而“用见大人”唯此一例。马恒君先生则认为二者有别：“‘利见大人’是有利于大人出现或见大人有利，‘用见大人’是见大人而得用，是指处在被大人任用的时势里。”我同意高先生，理由是有些版本，特别是帛书中，这一句就作“利见大人”，加之我认为“利见大人”乃是说“宜于表现出大人物的风范来”，而这条爻辞要说的正是这个意思。

第三句说“勿恤”，这表示前文中隐含有“恤”，末句“南征吉”则是说明可以“勿恤”的理由。我据此认定，这“用见大人”必是宜于表现出大人物风范来的意思。这是委婉的劝告，实际上则是教诲“要表现

出”，而作这个教诲本身就暗示了，或者说预设了，被教诲者担心他这样表现可能引起某种麻烦，因此才要安慰、鼓励他：“勿恤。”并且要说明可以“勿恤”的原因、理由。由此可知，“南征吉”应理解为“只要南，就会征吉的”，即“南”在这里是用作动词，真正地恪守君王之道的意思。“南”字为什么竟有这种用法，可以从我对坤卦中“利西南得朋”句和对蹇卦中“利西南”句的解说得到启发，不再重复了。“征吉”的“征”在这里可能不是指具体的征伐、征讨之事，而是在“开拓事业”这个一般意义上使用的。这条卦辞可以这样翻译：要表现出大人物的风范来，不必担心这会有什么不好，只要恪守君王之道，你的事业就会吉祥顺利。

初六：允升，大吉。“允”有很多义项，仅从这一爻看，训为诚信、公平、得当、许可，都可以讲通。“允”还通“骏”，迅速义，或长久义。“允”更可以借为“鞫”，在有的版本中就作“鞫”，而“鞫”就是升。到底该取哪一义呢？似乎很好选择，但注家们给出的这一爻的译文却是多样的，采用上述哪个义项的都有。我以为，从接下的评语是“大吉”，和《周易》作者极端推重诚信的价值，总是劝人以诚信的方式谋取利益，以及下一爻就说“孚乃利用禴”这三方面看，以取诚信、公平义最为恰当，所以这一爻应该翻译为：因待人诚信、做事公平而得到升迁，必定大吉大利。这说得颇为中肯，因为这样获得升迁一定不会有人忌妒，因而不会遭到攻击的。

九二：孚乃利用禴，无咎。前一句已在讨论萃卦第二爻时解说过，不必重复。“孚”和“允”同义，可见这里是用这一句来申说上一爻“允升，大吉”的理由。这里不说“允”而改说成“孚”，不只是为了避免重复，而是必须说“孚”，以便和萃卦中此句的文字完全一致。

九三：升虚邑。“虚邑”的说解又有很多，孔颖达说是“空虚之邑”，程颐说是“无人之邑”，高亨、宋祚胤先生说是山丘上之邑。这从字面上看都不成问题。依这些理解，这一爻是说升进畅通无阻，或者升得很高了。孙振声、马恒君先生却说，虚邑乃指废弃了的、无人居住了的村落。这也有根据，因为“虚”通“墟”，“国无人谓之虚也”。（孙晁注《逸



周书》语)但两人对全句喻义的理解并不一样,孙先生说是“一心升进,前方又是空虚无人的村落,没有任何疑虑,可以放心大胆地前进”,因此,“这一爻,说明升进应当勇往直前”。马先生却说:“升‘虚邑’是进入一个被废弃的村落遗址(安邦设都)定居下来。”

我则认为这一爻和萃卦九五爻“萃有位”的意思相当,是说升进到了王位,根据是:①“邑”在古代既指国,也指国都,《周易》则是在这二义上使用“邑”字,如泰卦中的“自邑告命”,谦卦中的“征邑国”。②“虚”还有居、处的意思,《荀子·大略》:“仁有里,义有门。仁,非其礼而虚之,非礼也。”其中“虚”字完全可以替换为“居”字或“处”字。据此,“虚邑”可以理解为“居于(处在)国都”,“升虚邑”就是升进到顶,居国都做君主了。上文讲升进靠什么,这里说升进可以达到最高位,这不很合逻辑,紧承了上文吗?再从接下就说“王”来看,更见这个理解应是最符合经文原意的。

六四:王用亨于岐山,吉无咎。这是又承接上一爻的意思,陈说登上王位以后所做的第一件大事,那就是到国都附近的名山去祭祀天地山川,感谢神明护佑,请求继续赐福。因为在当时人看来,本卦前文也表示过,人的福与祸,成功与失败,完全取决于神明对他的态度。这里,“亨”即享,指进行祭祀活动;岐山在西周首都镐京的西边,故也叫西山,那里是周王朝的发源地,国家最盛大的祭祀活动都在那里举行。由此看来,“王”在这里可能是实指最初的周天子,故而本卦是陈述周天子发迹的全过程。自然,讲这故事是教诲当代君主主要学习先王的榜样。本爻最后的“吉无咎”三字一般都断为两句,我觉得“吉”后又说“无咎”乃是赘疣,所以仍然视为一个整体,认为“无咎”只起从反面对“吉”作强调的作用。

六五:贞吉,升阶。“升阶”多被解释为“步步上进”、“沿着阶梯步步上升”、“升上台阶”这类意思,从字面看也只能作这理解。为什么放在“贞吉”之后说?又,已经登上王位,升进到了最高处,还何谈“步步上进”?注家们对此不问不答,我则正是从这里找到了本爻的真义:这是对周天子创业全程的总结,说他是一步一步地升进到天子的宝座

的,而这全是靠的笃行正道。所以这四个字应该这样读:就因为“贞”——持守正道,所以总是“吉”——发展顺利、吉祥,结果才得以“升阶”——一步一步地升进,终于登上王位。

上六:冥升,利于不息之贞。这最后一爻不好懂,只要看一下这三家的译文你就会感到,译者是明知不懂,又不能不强作翻译的:①“昏昧至甚却仍然上升,利于不停息地守持正固。”②“在不知不觉地发展,凭着自强不息的正道而得到好处。”③“沉迷于升进,若占问返回则有利。”这里的关键是要弄清“不息之贞”的含义。按我对坤卦中“利牝马之贞”句和噬嗑卦与大畜卦中“利艰贞”句的理解模式,“不息”二字是“贞”的限制性定语,指示它的内容仅涉及“不息”的问题,因此,说明白一点,就是关于什么情况下应该“不息”的正确道理。“息”在这里是和“消”相对待的,即是“生”义,也就是“有出息”的“息”,陈、赵二先生说得很对:“‘不息’即‘息’,谓返也。”按马恒君先生的说法则是:“‘不息’是不要向上生长。”因此,“利不息之贞”的意思是:(这时)宜于遵循教人适可而止的那种正确道理行事。后句是这个意思,前面的“冥升”就应该是喻指升到了最高位置,该停止了。用“冥升”来表达这意思,是因为“冥”有昏暗义,在昏暗中辨不清方向,失去了目标,只好停止前进,再进就是盲目冒进了,就可能走错路。可见“冥升”正是针对上一爻“升阶”而言,因为“升阶”显然蕴涵每一次升都有确定目标(即上一阶)的意思。这一爻应该这样翻译:升到了最高位,那就再没有升进的目标了,这时就该考虑适可而止了。这显是教诲侯王君主:不要贪得无厌。用这个意思来结束全文,是很恰当的。

现在可以回答最初提出的关于本卦与晋卦的关系问题了:晋卦是讲职位的晋升,即如何得到君主、天子的提拔,本卦是讲君主如何创业,攀登到最高统治地位;两卦都强调诚信是本,这是共同的,但晋卦是教诲要以诚信换得上级即君主、天子的信任,本卦既然是讲自己开拓事业,非求得他人提拔,故诚信对象是祖先、神明。

最后讲一点意思:萃卦也提到“孚乃利用禴”,但着重是讲要聚合人心,“萃有位”;升卦不提人心,只讲对祖先、神明的“孚”、“允”,联系



《周易》作者把“依靠人心”和“仰仗天恩”也作为对立统一关系来处理了？我的回答是肯定的。

到这两卦是一对综卦来看，这个区别是否表示，《周易》作者把“依靠人心”和“仰仗天恩”也作为对立统一关系来处理了？我的回答是肯定的。

四十七、困䷮(坎下兑上)

论为官者的困境



(卦辞)亨。贞大人吉无咎。有言不信。

(爻辞)初六：臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿。

九二：困于酒食，朱紱方来，利用享祀，征凶，无咎。

六三：困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。

九四：来徐徐，困于金车，吝，有终。

九五：劓刖，困于赤紱，乃徐有说，利用祭祀。

上六：困于葛藟，于臲卼，曰动悔有悔，征吉。

本卦六条爻辞中都有“困”字，其主题也确实是在谈“困”——人生的困境，故这卦名是“取字题名法”和“主题题名法”的统一。现在我们可以说，《周易》六十四卦的卦名，多数都属于这种情况。

亨。贞大人吉无咎。有言不信。

头上的“亨”是占断辞。“大人”指为官当政者，或就是侯王、君主的代称，按我的解释体系，这一句是个假言命题，“贞”为前件，“大人吉无咎”为后件，故应翻译为：只要持守公理正道，大人总会吉祥如意而无祸难灾殃的。我已说过，“吉无咎”是一个整体，“无咎”是对“吉”的强调。

“有言不信”，我见到的解释主要有四种。①高亨先生说：“《说文》：‘信，诚也。’筮遇此卦，所闻之言不诚，故曰有言不信。”②多数注家的解释：这是说人处穷困之时，有所言必难取信于人，故此时少说为佳。这个理解是因袭王弼的注释：“处困而言，不见信之时也；非行言之时，而欲用言以免，必穷者也。”③陈、赵二先生说：“‘言’通‘愆’，



咎害。‘信’通‘伸’（朱骏声《六十四卦经解》云：‘信’又读如曲伸之伸，开解，解除。）”④邓球柏先生说：“有言不信：有话不说出去。言，话语。不信，不伸，不说出去。”我的裁定是：第一说属误解，因为这里是描写“困者”，“言”当是“困者”自己的“言”，不是他听到的“言”；第三说没有根据，即“言”通“愆”在先秦文献中似无例证，而且按这个通假说解释，这一句就与全卦立意不协调了；第二说只道出了困者难于取信于人的客观事实情况，没有指明他这时应抱的态度，而这是本卦辞应当指出的；第四说正是教诲应取的态度，并且把第三说的意思作为理由蕴涵于其中了。所以我采纳邓先生的理解，要说的仅仅是：这句话不是一般地告诫处世态度，也不完全是教诲身处困境时的应对策略，实乃劝导应该如何认识自己的困境——写到这里，我突然记起鲁迅先生的一句也许不大被人注意的话：当一个人处在需要为自己辩解的地位的时候，他是很可怜的（凭记忆写下，容或有误）。这与《周易》的这句“有言不信（伸）”，可说“异曲同工”。真正的思想家的思想都是相通的，无论中外古今。

初六：臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿。这一爻的三句话都有不同解释。头句，有说是：臀部受了刑杖，而“杖以株木为之”；有说是：比喻困厄不能自拔，像臀部困在无枝叶的株木之下，居处难安。前一说明显不能成立，因为“株”在这里是指树根、或树干、或树桩，不是指树枝，一般不会作杖用的，而且头一爻说这个意思很难体现全卦主旨。所以我倾向于第二说，但想修改成这样：困坐于株木树桩之上。依我的体会，这头一爻乃是一般地描绘处于困境中的人的心情：像是走在森林之中，不知该向何处行进，于是停下来坐到一个树桩上，检讨究竟失误在哪里，思考现在该怎么办。

因此，接下的“入于幽谷”也不是如有的注家所说：“指关进监狱”，而是状写“困者”因为不知出路何在，感到自己如坠幽谷之中，周围一片黑暗。所以，如有的注家那样，将这一句译为“只得退入幽谷”，或“进入幽谷”，或“又迷路而误入幽谷”，是不恰当的，应该翻译为：“如像陷入幽谷之中。”

末句“三年不覿”的“覿”当“见”讲时，是指“以礼相见”，所以实际上是“显示、现出”的意思。（《国语·周语中》：“武不可覿，文不可匿，覿武无烈，匿文不昭。”）因此，有人注“不覿”为“见不到出谷之大路”，是注释得不准确的；有人译作“不得相见”，也不妥当。“三年”在这里只是极言时间很长，所以这一句乃是承上句继续说：似乎永无出头之日。这真把陷入困境中的人的心态刻画得“入木三分”。顺便说一句：有此心态的“困者”，不是地位上的“大人物”，就是思想上的“大人物”，凡夫俗子决“困”不出这水平的。

九二：困于酒食，朱紱方来，利用享祀，征凶，无咎。“困于酒食”自是为酒食所困的意思，但这是说因酒食匮乏，即物资极不丰富而受困，还是说经常要参与应酬、出席宴会，以致像是手脚被捆住了，无暇处理正事（“困”可通“捆”）？多数人取前一解，但这却与后句明显冲突。“朱紱”虽有多解，但都认为是指官服上的饰带，因而这是借喻荣禄、官爵；“方来”相当于“才来”、“刚来”（有人注解为“将来”，那是误解）。既然得到了官职，享受了禄位，哪会连酒食饭菜都吃不上呢？所以后解才是正确的。按这理解，这一爻是开始具体讲“怎样困、困于什么”了，并且是针对为政当官者，甚至侯王、君主本人说的，实是批评他们一登上高位就只顾吃喝享受，不务正业，因而既承接了上一爻，又切合《周易》作为“进言录”的性质。我还怀疑，“朱紱方来”本是作为头一句的，为了让“困”字居首和隔句压韵，才移作第二句的。从第三句说“利用享祀”看，我这怀疑十分有理，因为这句乃是说：本来这时是最宜于举行祭祀以谢神明的，这意思理应紧接在“困于酒食”之后说。末后的评断辞“征凶”，是对官员们的上述不良表现提出预测和警示：这样下去前途堪忧——这个“征”是“如此发展下去”的意思。本爻最后的“无咎”二字，高亨先生说：“既言征凶，不宜又言无咎，疑无咎二字衍文。”我深以为然。

六三：困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。前两句是描写人行走在乱石滩上，步履维艰，只好靠手抓着地上的蒺藜，忍着刺痛往前走的狼狈情状（这个“据”是用手抓的意思）。接下两句是说，回到



家里，妻子又不见了，不知出了什么事，没有“避风港”，听不到安慰话，还得自己搞饭吃，又是“困”。这情况、局面自然意味着“凶”。“宫”在这里不是指王宫，仅指住宅，相当于今天说的“家里”。（“宫”确有住宅义，《墨子·号令》：“父母妻子，皆同其宫。”）因为这仅是叙述从外面回来——所以用了“入”字，说“宫”不说“宅”，则是因为这是针对贵族、官员而言的。可见这一爻实是说，作官如果不愿玩忽职守而是克己奉公，也可能“困”：工作难开展，无帮手，没退路。全爻就是对这个困境的比况，也即处于这种困境中的官员对自己处境的想象。这种“困”是同上一爻讲的“困”相反的“困”，两爻一正一反地证明：你当官了，就必然“困”。

应该说，对这一爻作上述理解，既合逻辑，又有文字上的根据，故是最为自然的了。但却有人注释成了这样子：这爻是说“被缚于嘉石示众，又囚于有蒺藜的监狱，刑满回家不见妻子，真凶险”。“六三爻爻辞大意为：‘被困于穷山恶水之中处境艰难的时候，如果没有征战的实力，而是仅仅凭借微不足道的武器，就去征战敌人的堡垒，是不会取得胜利的，将导致灾难性的后果。’”这真匪夷所思。

九四：来徐徐，困于金车，吝，有终。前一爻描述的是“困”的“鼎盛”局面，所以这一爻开始讲解困了。“金车”是指车子镶有黄铜，说明那车子华贵，大官才能乘坐。特意指明这一点，是暗示并未垮台，还在其位。竟说“困”在这样的车上，则是因为前三爻都用“困于”开头，这里也就惯性地借用了，就像需卦第五爻承着前面“需于”说下来也就说成“需于酒食”一样。所以这一爻的“困于”实际上是“终于享受到了”的意思。困了很久终于得到轻松一下的人，必是感到这个轻松来得太迟了，所以说“来徐徐”——“徐徐”本是形容缓慢，这里用于时间，就相当于“迟迟”。“来徐徐”是对“困于金车”的陈述，纯从意思的搭配上说应该置于其后，但这里需要突出“来徐徐”，即要把它作为话题来处理，就移前了。末后的“吝，有终”，是承接“来徐徐”说的，所以该这样读：这虽然有点遗憾，但终究是好事，总算是“困”到头了。

这一爻，有本书给出的译文是：“迟疑缓缓地前来，被一辆金车困

阻,有所憾惜,但终究能如愿应合配偶。”我真不明白为什么竟如此翻译。

九五:劓刖,困于赤绂,乃徐有说,利用祭祀。“劓”和“刖”是分别指割鼻和砍脚的刑罚,连在一起是什么意思?如果没有形成新意,放在这里似乎很难与上下文协调。大概就是基于这个原因,加之别的版本中这二字有作“𠂔𠂔”的,帛书本则作“貳椽”,高亨先生和刘大钧先生认定“劓刖”、“𠂔𠂔”和“貳椽”,以及“倪仇”,“并字异而音义同”,“皆为不安之貌也”。他们对此作了极为详尽的引述和论证,读者如有兴趣,可查看两位先生的原著,我不能介绍了。但我觉得,用“不安”来解释这两个字,仍和下文连接不上,并且这“不安”当然是说“困”者不安,这一爻就是又回过头来讲如何“困”了,因此还使得这一爻显得同上下文都很隔膜。据此,我以为还是按字面解释“劓刖”的好。我的思路是:这一爻是针对前面讲的为官者饮酒作乐也“困”,克己奉公也“困”,但终于能够脱困而过上安坐金车的生活,开始作评论、发感慨了,意在忠告他们要正确认识自己的“困”,不要以为自己真的是最困的人,于是拿受过劓刑和刖刑的人来和他们相对照(“劓”和“刖”引申为指谓受过这两种刑罚的人)。这样,前三句的意思是:想想那些被割鼻砍脚的人吧,他们才真是困啊!你们是“困”于为官受禄(“困于赤绂”),而且还有解脱的时候(“乃徐有说”),这算什么“困”?——“赤绂”就是第二爻说的“朱紱”,“说”通“脱”,“乃”在这里是“而且”的意思,还带有“竟然”的语气,“徐”即前面“徐徐”的“徐”。由于前三句是这意思,所以末了又转个弯说:“利用祭祀”——还是多行祭祀,祈求神明保佑吧。

在“劓”和“刖”的本义上理解“劓刖”的注家,对本爻的解说确实很难令人满意,试看一位名家的译文:“施用削鼻截足的刑罚治理众人,以至穷困在尊位;但可以渐渐摆脱困境,利于举行祭祀。”

上六:困于葛藟,于𠂔𠂔,曰动悔有悔,征吉。这是对“困”作总结了。“葛藟”即葛藤,容易缠人使人难行;“𠂔𠂔”是惊恐不安的样子。有人说第一个“于”字前脱漏了一个“困”字,或者“据”字,我以为不然,



因为这两个“于”字同前几个不同义了，前几个“于”都是表示被动，“困于石”，等于“被石所困”，这两个“于”都是“在于”义，前两句是说：所谓困，（从客观事态上说）就在于似乎被葛藤缠住了，前进不得，（从主观心理上说）就在于觉得前途无望，心神不安。显然，这是和初爻相呼应，是说通过以上论述，现在该真正懂得什么是“困”了，于是来给“困”下这样两个描述性定义。接下的“曰”是语助词，无实义，但又带有“由此可见……”的意味。“动”在这里是副词，相当于“往往”，即今天说的“动不动就……”。所以“曰动悔有悔”是对上面定义的“困”作调侃性评说，可翻译为：可以说，正是这种“困”使人心烦难安，常常悔上加悔。由于这实际上已经是在安抚受教诲者，说他们既然是为官当政者，就应安于这种“困”，不要真地以之为困，所以最后又加一句“征吉”——从长远看，这样发展下去还是好事。

统观本卦全文，明显是教诲侯王、君主应如何看待自己的“困”，要他们既不要只顾生活享受，又不要陷入“忙忙碌碌的事务主义”，要勤于国事，又要无为而治，这样就不“困”了。

四十八、井 ䷯ (巽下坎上)

论废物不废



(卦辞)改邑不改井,无丧无得。往来井井,汔至亦未繙井,羸其瓶,凶。

(爻辞)初六:井泥不食,旧井无禽。

九二:井谷射鲋,甕敝漏。

九三:井渫不食,为我心恻;可用汲,王明并受其福。

六四:井甃,无咎。

九五:井冽,寒泉食。

上六:井收勿幕,有孚元吉。

这一卦在帛书本中也叫“井”卦,只是卦爻辞中的用字有较多较大的差异,但通过比较反而有助于对本卦的理解,因为本卦确有好几处,依通行本的文字是不好解释的。

改邑不改井,无丧无得。往来井井,汔至亦未繙井,羸其瓶,凶。

这条卦辞有两点不好处理,历来争论不休。一是可以有多种句读,限于这卦辞,都可以通,叫人难以取舍;二是“无丧无得”无论连读或分开,都有歧义——是说“既无丧又无得”,还是说“无丧就不能有得”?不好选择。又,这句和上句是什么关系?是承接上句的意思,申说改邑而不改井的理由,还是对上句来个转折,说改邑不改井的做法即使不会造成损失,也不会带来什么好处?很明显,不先弄清本卦的主旨,又肯定这卦辞是根据全卦主旨编写的,这两个问题是无法解决的。因此,请等我解说完爻辞,把握了本卦主旨以后,再回头来讨论这条卦辞吧。



初六：井泥不食，旧井无禽。“泥”在这里无疑是作动词，阻塞的意思。所以前句是说，井里太多泥浆，快无水可汲了。后句当不是转而说另外某个井，应是对前句作补充，说：可这样的老井又还不能就用来作陷阱捕捉野兽。“旧”有“陈旧”义，井阻塞到至于无水可汲，必是因为年久失修，故用“旧井”称呼了。“禽”是“禽兽”的通称，井里不会有现成的野兽，这不必说，所以这“无禽”必是说用这口井捕不到野兽。古人用陷阱捕兽，将不能汲水的井改做陷阱用，是很自然的，这里追加“旧井无禽”一句，显是强调这口井似乎毫无用处了。

对这条爻辞的后一句，有人解释为“这口井久未修治连禽鸟也不屑一顾”，刘大钧先生就译为“这旧井连鸟兽也不来”。这颇不中肯。井水很满时，可能有鸟兽到井边饮水，但这情况很少，一般来说，要说明井的蓄水状况，是不会拿有无飞禽走兽前来饮水作指标的。也有人认为这个“禽”乃指鱼虾之类，按这理解，这一句就是说这口井也无养鱼之利，从而全爻也是我上面说的意思。

试问：如此强调这口井的无用，是要说明什么？这就要看下文了。

九二：井谷射鲋，甕敝漏。“谷”有坑穴义。《庄子·天运》：“在谷满谷，在阮满阮。”“谷”就当“阮”（同“坑”）的同义词使用。所以这“井谷”相当于“井里”，并非强调井底。“鲋”究竟是什么，有多种说法，但肯定是指一种小鱼，或者也可以吃的小动物。肯定“小”，是因为井里水少了，容不得大动物，而这里又是要用可以在这井里射到小号的鱼，来说明这井确实浅得很了（鱼小而又离得远，哪能射得到）。可见前句还是申说此井已经严重淤塞。后句“甕敝漏”多直解为汲水用的瓶子也坏了，不能用来汲水了（“敝”有“坏”义），这自然是暗示，因为此井已经不能汲水，故而没有人想到要换个好瓶子。总之，这一爻的两句话是一起强调：此井已不能作井用了。

上述理解似乎没有问题，实际上却是误解，理由很坚挺，那就是：决找不到对一口井“泥不食”作这样的强调的理由。因此，我换了个思路：也许，“井谷射鲋”一句是要说明：此井虽然不能供应饮用水了，但里面还有小鱼之类能吃的东西，并且正因其“泥”，故而可以射得到

了。这不但说得通，还不与上爻意思相重复了。至于后一句，在帛书中是作“唯敝句”的，“句”可能是借作“筍”，即一种竹编的捕鱼工具，因而“唯敝句”是说：甚至用个破筍就可以（捞到里面的鱼）了。这样，前后两句就是一起说明，此井虽然不能供水了，但还可以有别的用途，从而这一爻乃是对上一爻的意思来个转折，即是和上一爻一起作为一个例证，申说一个大道理：此井看似没有用处了，但可以在里面捕鱼，于此可见废物未必废，其实还有用。再联系到后几爻，发现这正是本卦想要论述的主旨，就要说必须采取这个理解了。

九三：井渫不食，为我心恻；可用汲，王明并受其福。“渫”，传统理解为掏去泥污，我则认为用的是今天还用的义项，污浊的意思，理由是：①按传统理解，前两句就该是说：此井掏干净了还没有人喝它的水，这使我心忧。但头句显得不好理解，说不清为什么人们竟连干净水都不愿意喝了，后句说忧也忧得没有道理——是因为另有一处井里的水更好吗？可这乃是大喜事，何忧（恻）之有？又，这一来，本爻的“不食”当是指“不去食”，这就与初爻的“不食”是指“不能食”意思不同了，而这是不可能的。依我的理解，则没有了这两个缺点。②传统理解与上文没有联系，我的理解正是承接上文“废物还可以利用”的意思。③更重要的是，传统理解不能为下文“开路”，我的理解正是下文的“前导”。

“可用汲”，刘大钧先生的译文是：“可用此井汲水。”这可说是对前二句作传统理解的注家们的共识。但依这翻译，这一句完全是废话，不但接在“使我心恻”后说显得突然，更使后文的“王明”因为无所承接而莫名其妙，总不能说“王明”就在于他会教人去汲那井里的水吧？我的理解是：这“可”乃借为“何”，“用”是“需要”义，“可用汲”是说：何必一定要用这个井来汲水呢？言外之意是，懂得废物并不废的道理，就可以利用它来作别的用途。故而下句说“王明”当是指王明白这个道理，同时蕴含只有“明王”才会明白这个道理的意思。王明白这个道理，就会应用这个道理，使众多尚未得到起用的人才得到用武之地。这就是末句“并受其福”的意思（“并”，皆、都义）。这不就使全爻得



到了最合事理逻辑的解释？依传统理解，末句自然地被翻译为“大王英明，（人人）都受其福泽”，不仅“英明”无着落，“受其福泽”也似乎仅是特指“从王那里知道可以到那口井里去汲水”这个“福泽”了！

六四：井甃，无咎。“甃”是井壁，用作动词则是指用砖砌井壁，所以这一爻不过是说：你不把这口淤塞了的井作别的用途，而是将它大修一番，也可以的。这意思明显是：将“废物”修好，恢复它原有的功能，也是“变废为宝”的一种方式。自然，再说开一点，也就是教诲说：利用废物的方式是极其多样的。如果仅把这条爻辞译成“修治井，没有坏处”，这个寓意就看不出来了，这一爻就显得毫无意义了。

九五：井冽，寒泉食。这一爻的字面意思很明白：井水清冽，冰凉的地下水是供人饮用的。“泉”指地下水，（《左传·隐公元年》：“若阙地及泉，隧而相见，其谁曰不然？”）“食”应读sì，“给人吃食”的意思。（《诗·小雅·绵蛮》：“饮之食之，教之诲之。”）寓意是什么呢？从上文看，明显是：井修好了，它的水质就会提高，又清洁又凉爽，十分可口；同样地，被认为无用的人，只要你使用得当，就可能成为替你出大力立大功的良才。可见这一爻是申说“不弃才”的功利价值。

上六：井收勿幕，有孚元吉。“井收”是什么意思？说解多得很：“是指收起打取井水的绳子”、“谓以轳辘收绊也”、“是指修井快完时把井口收拢一些”、“把井水打上来”、“谓水井已修好”、“汲水井绳已提出井口”、“井中的收入”，等等。有本书给出的译文是“水井的事功已成”，注释中则说：“‘收，成也’。《正义》：‘凡物可收成者，则谓之收，如王穀之有收也。’”前面诸解不说了，最后这一解恐怕要说犯了“偷换概念”的错误，将“井收”的“收”偷换成“收成”的“收”了！其实，“收”还有结束、停止的意思。（《礼记·月令》：“是月也，日夜分，雷始收声。”）这个“井收”应是“井作为井的功能、用途结束了”的意思。所以这一爻乃是和初爻相呼应，即是用“井收”二字来复说“井泥不食，旧井无禽”的情况，因此如果翻译为“井不能当井用了”，是非常准确的。于是进而可以肯定，“勿幕”决不是普遍认为的“不必加盖”的意思，而是说：“不要就把这口井填起来”，言外之意是：让它发挥别的作用吧。

“幕”作动词时确是“把……盖上”让人看不到它的意思，但将井填上，更能起到这个作用。古人的井未必普遍设有井盖，说“勿幕”是“不必加盖”义，恐怕不符合实际。井不能作井用了就改作他用，这体现的是变废为宝的“不弃物”精神，和“用其所长避其所短”的用人原则，这对侯王、君主来说极为重要。所以接下说“有孚元吉”。这里说“有孚”，意味着侯王、君主们是曾经许诺过要践行这个精神和原则的，这应可想而知。刘大钧先生大概是考虑到，按他对“井收勿幕”的了解，接下的“有孚元吉”必不可能是通常的意思，于是将这一句翻译为：“（井）修好了，始而得吉。”并在注中解释道：“此‘孚’即恢复。帛《易》作复。”他这时竟未及考虑到，通行本中的“有孚”，在帛书中是一律作“有复”的。

解说完本卦，我不禁想起老子的一个说法：“是以圣人恒善救人，而无弃人，物无弃财。是谓袭明。”（《老子》第二十七章）这意思不就是本卦的主旨吗？

现在可以懂得本卦的卦辞了：头句是针对古代侯王、君主经常迁都而说的，“邑”指国都，“井”是喻指国都那片土地上你迁不走的一切。要迁都，必是因为觉得旧都不宜作国都，像井淤塞了不能当井用了一样。迁都不能把旧都带走，故说“改邑不改井”。两个“改”虽都是“更换”义，但全句显是说“得了新都，丢了旧都”，隐含不是开发旧都的潜在的好的方面，而是简单地离开它、抛弃它的意思。迁都者自以为这样做有利，卦辞作者认为也有所失，且得失相当，所以第二句说“无丧无得”。第三句“往来井井”是对此作个说明：你迁到新都去，那地方有优点，但也有缺点，就像旧都有缺点也有优点一样，因此两个都（两个井）作为客观存在物其实并无区别。隐含而不明说的意思是：若有差别，那一定是你的对待方式造成的（“往来”表示“这个和那个”，“井井”相当于说：“二者并无区别，都是井”）。所以接下三句就交代该如何正确对待，说：如果井里没水了，不是进行掏掘，而是采用把汲水瓶打掉，不在这口井里面打水的方式了事，那就不好了。这显是批评那种觉得旧都不好了就离开，而不是发挥它的潜在优势的作法，蕴涵的一般教诲则是：对物对人，都要善于避其短，扬其长。这同爻辞



申说的意思完全一致——其中“汔”是“水干涸”的意思；“亦”为连词，相当于“假如”。（《诗·小雅·雨无正》：“云不可使，得罪于天子；亦云可使，怨及朋友。”）“繻”通“鬻”，本指以锥穿物使通，这里是指掏井使水能渗出。“羸”通“僇”，败坏义。所以我上面的理解完全有训诂上的根据。

关于这条卦辞的诸多误注、误译，我不介绍了，只转抄一种译文，供读者作比较：“村邑变迁井并不会变动。（对于井来说）无得无失。（人们）来来往往从井中取水，井干涸了，也不挖井，（取水的）瓶毁坏了，凶。”这个译文可视为对于这条卦辞的传统理解的代表。

井卦的覆卦是困卦，是否可以说，二者内容上的对立乃表现为困卦是讲为官者应该怎样认识和对待自己的“困”，井卦则是讲如何看待和处置别人的“困”，前者是要求为官者们承认自己虽处“困境”但实是在享福，因而要珍惜之，后者则是要求他们对别人的被遗弃表现出同情，从而爱护之？我以为正是如此。

四十九、革䷰(离下兑上)

论除弊之道



(卦辞)己日乃孚。元亨，利贞，悔亡。

(爻辞)初九：巩用黄牛之革。

六二：己日乃革之，征吉，无咎。

九三：征凶，贞厉，革言三就有孚。

九四：悔亡，有孚改命，吉。

九五：大人虎变，未占有孚。

上六：君子豹变，小人革面，征凶，居贞吉。

本卦中的“革”字在帛书本都作“勒”，“革”、“勒”音近，意思则少有相通之处，但从爻辞中的四个“革”字和全卦主旨看，当是“勒”借作“革”，变革、改革的意思。

己日乃孚。元亨，利贞，悔亡。

这个“己”字，有的版本作“巳”，因之许多人以为是“祀”的借字，高亨先生就说“已疑借为祀”。也有人据丁寿昌说：“己日，先儒皆以为已然之己。”将“己日乃孚”翻译为“改革必须经过一段时间才会被人相信”，还引王弼的说法：“故革之为道，即日不孚，己日乃孚也。孚然后乃得元亨，利贞，悔亡也。”但多数注家还是认为应作“己”，刘大钧先生则说：“经文作‘己日乃孚’。‘巳’即‘己’，乃天干中的第六干……”“己日”究是什么意思呢？说法就多了，最有代表性的可能是这一说：在十天干中，己居第六，正好过半，而后一日为庚日，“庚者，更也”，故“己日”乃指大变革的前夜。但这个意思后面立刻接“乃孚”，似不好讲，所以注家们给出的这头一句的译文，多不好懂。刘大钧先生



译作“到己日才有诚心”，就令人费解；黄、张二先生翻译为“在亟须转变的‘己日’推行变革并能取信于众”，竟把“乃”训作“并”了，显是因为“乃孚”不好处理。大概是想到了这个困难，有人就把“己日”从“大变革的前夜”改释为“大革命发生之后，到了己日”。革命成功了，革命者以前许下的诺言兑现了，自然“乃孚”了——这“孚”既指兑现诺言，即有诚信，又指（因此）取信于人。但这不仅与前说“己”为“庚”前一日，“庚者，更也”的说法相冲突，而且实际上不过是绕弯子认同“己日”即“己日”。因此朱高正博士干脆说：“‘己日’，指己革之时，即变革已经完成的时刻。”按他这个理解，“有孚”和后面的话都好解释了，他的说明就很可取：“唯有革命成功之时，弊端已经扫除，祸乱已经止息，天下苍生才会信服，所以革含有元亨大通之理。‘利贞，悔亡’，是指从事变革应当固守正道，方为有利。变革必须恰到好处，才不会悔不当初。”

我完全同意朱博士对这条爻辞的理解，因此认为“己日”即“己日”，而作“己日”，必是因“己”、“巳”形近而误。但我还有一种设想：也许经文最初确作“己日”，不过是借作“纪”。“纪”本指丝缕的头绪，由此引申出纲领、规律等义，作动词则是“使……有条理，合规律”，也即“治理好”的意思了。《诗·大雅·棫朴》：“勉勉我王，纲纪四方。”《国语·晋语四》：“此大夫管仲之所以纪纲齐国。”《国语·周语上》：“纪农协工。”据此，“己（纪）日”就是指治理好天下之日，亦即天下有道之时。这样，不但仍然可按朱博士说的那些意思解释这条爻辞，还会更加顺当、深刻一些，因为“己（纪）”为动词，着眼的是行为而不仅是结果，从而更加贴近本卦讲变革的主旨了。“己”可以借为“纪”，有旁证吗？有的。《穀梁传·桓公二年》：“己即是事而朝之。”范宁注：“己，纪也。”其实，“己”与“纪”同音，又就是“纪”的声符，从古文通假规则看，假“己”为“纪”是一点不奇怪的。

初九：巩用黄牛之革。“巩”有牢固地将物约束、捆绑住的意思，《诗·大雅·瞻卬》：“藐藐昊天，无不克巩。”“革”在这里是用的本义，指去了毛的兽皮。黄牛之革在当时人看来是比较容易得到又最结

实的用来捆绑物件的绳索了，所以这条爻辞的字面意思是：用黄牛皮制作的绳索牢牢地捆住。“巩”本应放在句末，为了突出“牢牢捆住”，加之放在最后读来文气不畅，就移前了。这是比喻什么呢？从下一爻可以知道，这是对励行变革的人说：你未作好准备、没有成功的把握时，千万管住自己，不要急于行动，即要把自己用黄牛之革捆起来。我这理解是否准确，读完下几爻就知道了。

六二：己日乃革之，征吉，无咎。这一爻的“乃”字，和卦辞中的“乃”字同义，相当于“才”、“始”，所以这条爻辞是回答上一爻蕴涵的问题，说：要等到“己日”才可以开始进行改革，那样进行起来才会顺利吉祥，不会引发祸乱。这个“己日”，和卦辞中的“己日”，字面意思也是相同的，只因那里是统观全卦，具有对改革作预测或者作总结的性质，所以“己日”乃指变革完成从而也就是许诺兑现之时，这里是回答何时开始松绑、真地行动起来的问题，自然是指准备工作完成、自认为已有把握之时。由此可知，卦辞中和这一爻说的“己日”，确实是“已然完成之时”的意思，而这或是因为经文原本作“己日”，“己”有止息、完成义，或是因为经文虽作“己”，但是借为“纪”，而“纪”也有终止的义项。（《国语·周语上》：“若国亡，不过十年，数之纪也。”）由于“纪”的“终止”义是从它的找出散丝的头绪（即端点）义引申出来的，所以“己”字也是“己”之误，应读作“纪”。这样作出的解说也将更为顺当、深刻，因为“纪日”是动态的，不仅意味着准备工作过程的结束，还蕴涵着一个意思：已经把错综复杂的情况摸熟了，理顺了。

这条爻辞，不少注家直译为“到己日才能实行改革大计，出征吉，无灾”，当然不能让人读懂，将这个“征”译作“出征”，更可能被误解为“出兵征战”。前已指出，这样的“征”字是“如此发展下去”的意思。孙振声先生说：“这一爻，说明改革必须时机成熟。”这着眼于客观形势，同我理解为“要等到作好准备时才进行”，是一致的。

九三：征凶，贞厉，革言三就有孚。对这里的“言”字和“就”字，说解甚多，单就这一爻而言，都可以成立。例如有人将末句简明地翻译为“变革初告成功，有诚信”，就不能说错：“革”无疑指变革；“言”确有



“宣告”义；“三”可表“小成之数”；“就”自可理解为成就、成功。孙振声先生在表示了“‘革言三就’，不容易了解”之后，介绍了两种说法，他采用的那一种是：“变革必须慎重，须再三经过讨论，三次意见一致，认为可行，才能行动。”这可能代表了较多人的看法。但我以为，按说应该在变革准备期间作这个教诲，不会放到这一爻来讲；上一爻已说“革之”，这一爻该是指点“革”起来以后要怎样办了。就我所见，这一爻以宋祚胤先生的译文最为准确：“改革进行下去可能出现危险，改革虽然正确也会遇到困难。但是，如果改革计划取得很多成就，那么就会为人们所信服。”他认为“三”是泛指多，这毫无问题，至于“革言”，他作了个注：“革言，改革的言论，引申为改革的计划。”其实不必作这引申，“言”本有“政令”、“号令”、“计策”等义，变革的成就当然是通过贯彻变革者的号令、计策等取得的，所以就将“革言三就”译作“变革取得了很多成就”，已足以表达原意了（因此，也有人认为这“言”只能是助词）。他这译文的优点是不仅很好地承接了上文，而且表明了他对这条爻辞四句话之间的“内部关系”的理解。孙振声先生说：“这一爻，说明变革即或势在必行，也应极端谨慎，再三考虑。”这颇准确地指明了这一爻的教诲意义。据此，把宋先生译文的“但是，如果……那么，就会……”的框架，改为“只有……才能……”，也许更好一些。

九四：悔亡，有孚改命，吉。这一爻是承接上一爻关于改革进行下去可能出现危险（凶），即使正确也会遇到困难的警告，说：改革中即使出现了一些问题，也不必追悔，只要诚恳地承认错误，改变那些看来不够正确的政令、号召就行了。“改命”的“命”指变革中颁发的政令、法令、命令等，和上一爻说的“言”所指相同，这里是作“改”的对象，所以换用“命”来指称了。“有孚”在这里是作“改”的修饰语，既说明“改”的诚意，也表示如果对变革有诚意，就要知错必改。

不少注家将这个“命”训为“天命”，认为“改命”是说把不符合天命的王朝废掉，换成新的，这理解恐怕不恰当，理由很简单：从文章看，这意思与上下文脱节，不该放在这里说；从历史实际看，《周易》作

者不会说这个意思，因为无论他处在哪个王朝，他都不敢针对现实情况说这话的，而这里谈论的正是现实的变革，不是讲历史规律——对持有这种观点的注家来说，我这理由可能不成其为理由，因为他们根本不认为《周易》的爻辞之间有逻辑联系。

九五：大人虎变，未占有孚。这是在讲了变革要做好充分准备，要谨慎从事并诚心改正出现的错误以后，开始讲变革成功后的理想局面了。对统治者来说，他理想的局面，也即他进行变革的目的，自然是他的统治更加巩固，他的威望更加提高，所以这“虎变”不过是这个理想结果的形象的、比喻的说法。虎为百兽之王，既是力量的象征，又是威严的象征，所以大人（实为君主）是想变为虎的，但当然不便说“大人变虎”，就说成大人虎变了。至于后面的“未占”，有本书解释得很好：“占，有疑问而问；‘未占’，犹言不须置疑。”故后句是说：毫无疑问，从此全国上下将对你君主更加心悦诚服，即君主除了更有威严之外，还更得民心。《周易》作者深知统治者要的就是这二者，所以作这样的表述。

对这一爻作如上的理解，似乎不成问题，可有不少注家的认识离这理解太远了，试引几家的译文：“（革命时）大人像老虎一样威猛，不必占即知有诚。”“大人像猛虎一样推行变革，毫无疑问必能昭显精诚信实的美德。”“大人升迁而变得显贵，不须占问，已有应验。”

上六：君子豹变，小人革面，征凶，居贞吉。按我的体会，这是从下层方面说明变革后的理想局面。“君子”指为官者们，即君主的“臣下”，用今天的话说就是“广大干部”。变革后他们自然也权力增大，威信提高，即他们之所得，在大方向上是与君主一致的，因为他们是统治集团内部的成员。但在量的方面，他们不可与君主同日而语，君主是“虎变”，他们就只能是“豹变”了。豹的力量与威严远不如虎，这也是当时人的共识。“小人”在这里非以德言，是指无官职的庶人，即“一般群众”。“革面”是“面革”的倒装，“面貌一新”的意思。这实际上是说，变革还使得社会风气变好了，一般人，小人们，也变得循规蹈矩，更加“遵纪守法”，不想犯上作乱了。这仍然是着眼于统治者的利益和



期望立论的。取得了这样好的结果,为什么后面还说“征凶”?有本书给这两个字作的翻译准确地回答了这个问题:“此时若继续激进不止必有凶险。”这个“征”不是有的注家理解的“征伐”义,也不宜含糊地训为“出征”,而是针对变革已经取得“大人虎变、君子豹变、小人革面”这样好的成绩,造成了如此良好的局面,说:变革的预期目的都达到了,也就该停止了,如果还搞下去,结果反而不好。因此,接下又补上一句“居贞吉”。这一句本应作“居贞才吉”,“贞”指关于变革的正道,其中自然包括须适可而止,见好就收,不可以“过”这样的意思。因此,这一爻正好和初爻关于变革要作好充分准备才能进行的意思相呼应。这样结束全文,从意思看和从文章看,都是非常恰当的。

这一爻,我也引几个注家的译文供读者参考:“君子变出豹一样的文采,小人换了新的面貌。征进凶,居于正固吉祥。”“(革命使)君子像豹子般迅疾,小人也改变了夕日面貌。出征有凶,居而不动,占之则吉。”“君子得到升迁而显贵,小人被罢黜而受到黥刑,但继续进取则有凶险,占问安居则有利。”

五十、鼎 ䷱ (巽下离上)

论改革创新之道



(卦辞)元吉，亨。

(爻辞)初六：鼎颠趾，利出否；得妾以其子。无咎。

九二：鼎有实，我仇有疾，不我能即，吉。

九三：鼎耳革，其行塞，雉膏不食，方雨亏悔，终吉。

九四：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。

六五：鼎黄耳金铉，利贞。

上九：鼎玉铉，大吉，无不利。

本卦卦名“鼎”字，原只是指一种用金属或陶土制成的腹圆三足两耳的器物，用以煮盛食品，或置于庙宇作为铭功记绩的礼器，由于越做越大越精致，逐渐成为传国之重器，以至被当作了王位或国家政权的象征，使后人竟生“权与势移，远随鼎去，从古如斯，谓之何如？”（李庾：《东都赋》）的慨叹。本卦爻辞中的六个“鼎”字，大多义带双关，既指煮烹食物之鼎，又喻指国家政权。

元吉，亨。

这条卦辞，有人说应作“元亨”，“吉”字是衍文。我以为这是个毫无意思的问题，没有出土文物作证，也是得不到确定的答案的，但如果不认为是纯粹的筮辞，倒是要问：这究竟是针对什么作的占断？自然是针对卦名“鼎”，所以注家们多从“鼎”的上述二义出发作解，例如有一家说：“此谓‘鼎’有烹物成新之用，又有权力法制之象，故‘君子’掌持此器也意味着执行权力、‘自新新人’，此时必获‘元吉’而后致于亨通。”可这不过是套话而已，所以我主张对这样的卦辞，看作纯粹的



筮辞，即视为《周易》作为算卦书留下的残迹就行了。

初六：鼎颠趾，利出否；得妾以其子。无咎。这个“鼎”明显指鼎器，“颠趾”是说把“趾”颠倒过来，实际上也就是把整个鼎翻倒过来。这样，鼎里面的东西自然出来得快又彻底，即“利出否”——倒出的必是不要了的东西，所以名之为“否”，故这“否”应读pǐ，是“善”的反义词，指恶劣之物。可这究竟喻示什么呢？再看下一句就知道了。

“得妾以其子”，有人译为“得到一个女奴和她的儿子”。“妾”的初义确是指女奴，“以”可以通“与”，所以单就这一句看，这译文可以成立。但这意思不能承接上一句，使得全爻不知所云了。如果相信《周易》作者说话不会是东一句西一句，就要想到，这“得妾”必是说讨个小老婆，“以其子”是说明可以如此“喜新弃旧”的理由：因为她能生儿子。再与“出否”相联系，就知前句是说，要想用鼎来煮新东西，应先把里面吃不得了的东西全倒出来，这一句则是说，如果元配妻子不生儿子，就只好娶个妾来代替她，从而两句是一起说明：要图新，就必须废旧。进而想到“鼎”的象征意义就会领悟，原来，这条爻辞是为废旧创新的施政举措之合法性和合理性，提供一个理论根据，有了这个根据，当权者就可以大胆按自己的意愿行事，不怕他人的责难了。所以后面评断说：“无咎”——无可非难，不会引起麻烦。

有些注家解说这条爻辞时说：鼎翻倒过来本不是好现象，但因此可以烹煮新食物，反而有利了，就像娶妾可能引起家庭纠纷，本不是好事，但如果她生了个儿子，有了后嗣，就又当别论了。这样解释在文字上并非说不过去，但却是把这条爻辞看作是纯粹在描述客观事实，不是讲人的有意的作为了，从而其寓意就只是今天我们常说的坏事可能变好事。从后文看，这理解不合全卦主旨，所以我不取此说。

九二：鼎有实，我仇有疾，不我能即，吉。“仇”，可以指同伴，甚至配偶，《诗·周南·兔置》：“赳赳武夫，公侯好仇。”也可以指仇人（《韩非子·孤坟》：“智清之士与当涂之人，不可两存之仇也。”）。所以这条爻辞可以理解为：我的同伴（或配偶）病了，不能来同我分吃鼎中的食物——我可以独吞了；也可以解释为：我的仇人病了，他不能跑

来抢我鼎中的食物——这同样是说我可以独享鼎中美食。实际上，注家们就是取这两种解法之一（也有人认为“鼎有实”是说鼎中东西太多，我一人拿不动，从而后句是说：我妻又病了，不能帮我一把）。我在这里想到的却是：为什么要用妻子或仇家“有疾”来说明她“不我能即”？这一爻与上下文有联系吗？我最后的答案是：这是对上一爻说的关于创新的意思的发挥，即“鼎有实”是说鼎中有了新煮的美味食品，喻指取得了很大的政绩，于是就有一个这美食由谁来享受，也即功劳归谁的问题；“我”想独吞此物独占此功，为此须要找出个理由来，说明由他独吞、独占的合法性和合理性，后两句就是他讲出的理由，而不是陈述他无人陪同只好“孑然独食”的事实情况；因此，“有疾”只是个借口，这“疾”乃是喻指人的缺点、毛病，这种缺点、毛病使得他不配分享此美味，没有理由分摊这功劳——“疾”字确有这个用法，《孟子·梁惠王下》：“寡人有疾，寡人好勇”，其中“疾”字就是用来指“好勇”这个缺点——“仇”既不是指仇人，也不是特指妻子，而是指“同伴”、帮手，即和“我”一起开拓新事业的人们。进而又可以肯定，后句的“即”不是“接近”的意思，而是由“即”的追逐、靠近（“即鹿无虞”的“即”）义引申出来的“比得上”或“达到”的意思。总之，这整条爻辞是说：创新事业若是取得了大成功，功劳只能归给我一人，因为我的同伴们都有缺点、毛病，作出的贡献都没有我的大，所以我这样唯我独尊不应受到责难。最高统治者总想独揽大权，《周易》作者就这样教诲他们务必不可让别人分享创业的功劳，并为此给他们提供依据。如果将这条爻辞直译为“鼎中有食，我妻有病，不能接近我，吉利”，怎么能让人看出原文的这个用意呢？

九三：鼎耳革，其行塞，雉膏不食，方雨亏悔，终吉。“鼎耳”是指鼎上的两个部件，作用是好让人用手提起它，或用杠子抬起它，像是动物的耳朵，故称鼎耳。“革”是革除义。鼎的两耳没有了，食物就是煮好了也不便于搬走，以致可能长时间停放在灶火上，使得里面的野鸡美味烧得不能吃了，那将让人后悔莫及的。这就是“其行塞，雉膏不食”。“其”指鼎。“行塞”的“行”是“离开”义，（《左传·僖公五年》：“宫之奇



以其族行。”“族行”即部队撤离)“塞”是“(被)阻塞”义,“其行塞”是说把鼎从灶火上端开(行)已经办不到了(塞)。“膏”在这里是借指美味。“不食”等于井卦初爻“井泥不食”的“不食”,“不能吃”的意思。可想而知,接下的“方雨亏悔,终吉”应是说:这时正好下起雨来,把灶里的火浇熄了,结果,这野鸡美味竟没有被烧得不能吃。这后面当然该说“终吉”。“方”在这里相当于“恰”,“亏”等于“减少”。这条爻辞的喻意是:鼎耳是很容易被碰坏的,所以改革事业很可能遭到意外的挫折,甚至功败垂成,“方雨亏悔”只是巧遇,所以不能寄希望于偶然原因来减少或避免损失,必须事先有所准备和防范。这是在讲完改革的理论依据,以及目的全在于提高君主的威信和权力之后,转入讲改革过程中要注意的事情了。

九四:鼎折足,覆公餗,其形渥,凶。鼎一般是三足(也有四足的),折断了一足,就会倒下,里面的食物就会倾泻出来。“餗”,有部辞书的解释是:“指鼎中的食物”,但举出的例证就是这条爻辞,这对我们来说等于没有举出例证。《说文》的解释是:“饔,鼎实。”这就对了。所以中间两句是说:鼎里的粥倒在了“公”的身上,使得他的形象大受损害。“覆”是倒出义。(《庄子·逍遥游》:“覆杯水于坳堂之上,则芥为之舟。”)“覆公餗”是“餗覆公”的倒装,以便同上句末的“足”字和后句的“渥”字协韵。“渥”,注家都注为“沾濡之貌”;“其形渥”则被翻译为“鼎身沾濡嵬嵬”、“沾濡了四周”、“洒满了一地”,等等。就我所见,这一句只有陈、赵二先生译对了:“浑身被沾污。”他们显然认为“其”是指代“公”,要是前头加个“公”字点明一下就更好了。我敢肯定这个理解不误,有两点理由。一是承认“覆公餗”是“餗覆公”的倒装,那么从语法上说,下句的“其”只能是指代“公”,而且“形”是身体义。(《吕氏春秋·去宥》:“人之老也,形益衰,而智益盛。”)二是从语境看,这一爻是承接上一爻的意思,即“鼎耳革”那种小的偶然的失误并不影响大局,鼎还可以作鼎来用,甚至可能因为偶然的原因而得到补救的,进而警告说:要是鼎折了足,可就不同了,那将使鼎身完全翻覆,即改革事业彻底失败,那就必将导致作为改革事业主帅的“公”——君主你威信扫

地,形象大受损害了——“形”自然地由“身体”义转为“形象”的意思了。当然,这实际上只是教诲要务求防止这种结果的出现。这就是本爻想要喻示的内容,想作的教诲。

六五:鼎黄耳金铉,利贞。从下一爻说“鼎玉铉”看,本卦最后两爻和革卦的情况一样,也是作憧憬和预言,即设想改革事业成功后的局面。黄是金色,“黄耳”自是暗示“鼎的华贵”,也即政权的稳固和高效。《说文》:“铉,举鼎具也。《易》谓之铉,《礼》谓之鼎,从金,玄声。”不仅鼎本身的“耳”是高贵的,抬鼎用的工具也是高贵的,这就更显示、渲染了改革事业成就之大。这一爻末的“利贞”,应是告诫说:这时仍然应该持守正道。

上九:鼎玉铉,大吉,无不利。玉铉比金铉更高贵,所以断辞也升格,不含告诫而仅是作最高级的评价了。

对于革卦和鼎卦的主旨,传统的说法是“革去故也,鼎取新也”,并因此有了“革故鼎新”这个成语。这大体上是对的。破旧和立新是不可分的,因此两卦的内容有所重复,但前者侧重于破旧,后者侧重于立新,故还是分两卦论述。这与损卦与益卦之间的关系有点相似。这样明显具有对立统一关系的内容,作为一对综卦的爻辞来表述,颇典型地显示了,《周易》作者的辩证法似乎不完全是自发的、朴素的,而是有了某种程度的自觉性、“加工性”。

《周易》作者的辩证法似乎不完全是自发的、朴素的,而是有了某种程度的自觉性、“加工性”。



五十一、震䷲(震下震上)

论贯彻新政要雷厉风行



(卦辞)亨。震来虩虩，笑言哑哑。震惊百里，不丧匕鬯。

(爻辞)初九：震来虩虩，后笑言哑哑，吉。

六二：震来厉，亿丧贝。跻于九陵，勿逐，七日得。

六三：震苏苏，震行无眚。

九四：震遂泥。

六五：震往来厉，亿无丧有事。

上六：震索索，视矍矍，征凶。震不于其躬，于其邻，
无咎，婚媾有言。

本卦在帛书本叫辰卦。“震”与“辰”可以相通，《说文》对“辰”的释义就是：“震也。”但“震”既可指雷或雷击，《诗·小雅·十月之交》：“烨烨震电，不宁不令。”也可指地震《国语·周语上》：“幽王三年，西周三川皆震。”。本卦卦名的“震(辰)”究是指哪一个呢？一般都认为是指雷电，可邓球柏先生在他的《帛书周易校释(增订本)》中释本卦时，却将所有“辰”字都视为“地震”，而且从他卦辞和好几条爻辞的解说看，还都讲得比较圆通。对于这个分歧，我的想法是：虽然雷电和地震都是令人恐惧的，但用以喻指人的威严和力量时，常只用雷电而不用地震，而本卦正是要用“震(辰)”来喻示“人威”，而不是描写天灾，所以认为在作者心中，卦名“震(辰)”乃指雷电，可能更切实际。

亨。震来虩虩，笑言哑哑。震惊百里，不丧匕鬯。

这条卦辞说解颇多，下面的译文则代表了传统的理解：“震雷骤来万物惶恐畏惧，然后慎行保福，遂获笑语声声。君主的教令像是震

雷惊闻百里，宗庙祭祀于是长延不绝。”这样翻译在文字上的根据是：“𩇑”读xì，“𩇑𩇑”是惊恐之貌；“哑”读è，“哑哑”是笑声；“匕”是古代祭祀时用以舀出鼎中食品的汤匙，“鬯”读chàng，是祭祀用的香酒，故“匕鬯”是借以指祭祀活动。历史根据则是古代的诸侯国多以百里为封地。参考的前人注释主要是郑玄的说法：“雷发声闻于百里，古者诸侯之象；诸侯出教令，能警戒其国，内则守其宗庙社稷，为之祭主，不亡匕与鬯也。”还有后来孔颖达的说法：“震之为用，天之威怒，所以整肃怠慢，故迅雷风烈，君子为之变容；施之于人事，则是威严之教行于天下也……物既恐惧，不敢为非，保安其福，遂至笑语之盛，故曰笑言哑哑也。”这显是把“不丧”的主语（主体）看作主祭之人，也即侯王、君主。其他理解的不同之处，主要在对末句喻义的认识不一样，例如有人译为“棘匕、鬯酒都不离手”，就把这一句看作是状写主祭人临危不惧，暗示他具有执政的才能和修养了，还有人立意相同，只是译文更显夸张：“（主祭人）竟没有失落匙中的香酒。”

我觉得，从本卦的爻辞看，其主旨并不在论述君主如何使其“宗庙的祭祀长延不绝”，也不是赞颂君主或其继承人临危不惧，才德兼备，而是教诲侯王、君主施行政令时必须既具强大的威慑力，同时又要带给人民福祉，即体现出恩威并重的原则，这样，政令才能得到贯彻，他的权力才能巩固。基于这个想法，我不认同上述传统理解，觉得徐丛先生在他的《周易正读》中提出的新解颇有道理。他的新意在于两点：“哑”不读é，应读yǎ，近似于哑巴的发音，故“笑言哑哑”是说“笑声哑然而止”；“匕鬯”乃指“刚舀出的香酒”，比喻雷声对人产生的效应。他的论述非常详尽，我不介绍了，只想说：①依他对“哑哑”的理解，前两句的意思更合情理：人听到雷声，惊恐不已，必是马上止笑，静候形势变化，哪会反而是“笑语声声”？即使有笑声，那也应是过了一段时间以后的事了，不该接着“𩇑𩇑”说的。②按他对“匕鬯”的理解，后二句就是接着前二句的主语“震”说下来，即是陈述“震”的另一方面的影响（后一“震”字本可省略的，只为增加一个音节才没有省），从而与前二句联系得更加紧密，四句话形成一个整体；按传统理解，



这条卦辞就似乎是讲不大相干的两件事了。③因此,按他的理解,两个“震”实为同一个,整条卦辞是用自然现象喻示君主发出的号令,用人对惊雷的反应喻示人对君主、政权的态度,这就与全卦主旨更相契合了。

因此,我以为这条卦辞可以这样意译:政令的实施要雷厉风行,务使人们对它心存敬畏,不敢有半点怠慢,同时又要使全国上下感受到它带来的好处,视之为浓郁的香酒,开人脾胃,振人精神。

初九:震来虩虩,后笑言哑哑,吉。这条爻辞和卦辞的前两句相同,只是中间多了个“后”字。据此,高亨先生在解说本卦卦辞时说:“震来虩虩笑言哑哑八字,疑涉初九爻辞而衍。”他为此列举了四条证据,第一条是“虩虩者,恐惧之貌。哑哑者,笑言之声。虩虩必不哑,哑哑必不虩虩,初九云‘震来虩虩后,笑言哑哑’,有后字义乃通,此无后字,辞义相悖,其证一也。”他倒是看出了,若释“哑哑”为笑声,卦辞前二句就相抵牾,但他据此得出的结论,以及认为“哑哑”在两处都是指“笑言之声”,却是错误的。我认为,这条爻辞中多了个“后”字,或者说得更准确点,卦辞中少有一个“后”字,乃是作者有意用这个办法指明,两个“哑哑”的意思是不相同的。因此,“笑声哑哑”在这里不再是“笑声哑然”义,而确是说“笑语声声”了。所以这条爻辞是说:政令发布后要雷厉风行,让人心存敬畏地坚决贯彻,但又要让人们感受到它给自己确实带来了好处,因而在贯彻执行以后又笑语声声地称颂它。由于这条卦辞道出了全卦的主旨,所以如果认为是先有爻辞,那就可以说,卦辞作者正是根据这条爻辞来编写卦辞的,并直接把它搬到卦辞之中,为了指明“哑哑”的意思有了变化,就删去了“后”字。应该说,他这样处理是很高明很巧妙的。

六二:震来厉,亿丧贝。跻于九陵,勿逐,七日得。这到底是在描述谁的表现?我未见有人专门作过讨论和交代,从注家们给出的译文也看不出来,只是多半都给人一个印象,似乎这是在讲受到震惊的人如何应付震的“厉”。例如这一家的翻译:“霹雷轰响,有危险,匆忙登上高陵,估计丢失了不少财物,但不用着急追寻,不出七天必然失而复

得。”这就完全体会错了。

对于本爻的文字，注家们多在“亿”字上下功夫，有说“亿，辞也”的，有说“通臆，惜辞也”的，有认为“犹言‘大’”的，更有人说乃是孔子说的“赐不受命而货殖焉，亿则屡中”（《论语·先进》）这句话中的“亿”，即是“臆”的借字，揣度的意思。对于“震来厉”的“来”字，则几乎没有人注意，一律“很自然地”当作了不成问题、无须辨析的字来对待了。于是头句被译成了“雷动骤来”、“震惊袭来”、“雷电来势凶猛”，等等。其实，读懂这个“来”字，才是读懂这条爻辞的关键。《庄子·应帝王》篇中有句话说：“虎豹之文来田。”其中“来”字显是“招致”义。“震来厉”中的“来”正是这个意思。所以这头一句乃是表达一个假言命题的前件，意思是：要是政令因为贯彻得迅猛而引起某种危险的话。可见这一爻乃意在教诲侯王、君主如何处置施政过程中可能遇到的麻烦，后句（后件）“亿丧贝”就是交代一个基本方针：要安于遭受一点经济上的损失。原来，这个“亿”乃是心安的意思。（《左传·昭公二十一年》：“故和声入于耳而藏于心，心亿则乐。”）“贝”是当时的货币。政令的贯彻遇到危险，无非是因为影响了某些人的利益而受到他们的抵制，这时只要当政者为了顾全大局，能在经济上作出某种让步，问题就解决了，这不很明显吗？对“亿丧贝”作这种理解，这一句就既承接了上一句，又与全卦主旨相切，还说明了《周易》作者善于从政治上考虑问题，《周易》确实是“政治进言录”。按传统的解释，这一句是与上下文都接不上的。

如果认可前两句的上述理解，后面三句就该这样解读：要是反抗者们不愿接受你提出的条件而远逃他去，也不必追寻，他们过不了多久（七日）就会回来的。“跻于九陵”的主体是前文“厉”字中隐含的对政令不满而加以抵制的人，这一句是说他们又不愿接受执政者答应的经济上的让步（这意思蕴涵在“亿丧贝”中），于是组织叛逃。“九陵”当是指高山，“跻”为登上，“跻于九陵”不过是喻指远逃潜迹。由于对自己的政令和力量充满信心，又量定叛逃者终将明白叛逃不是出路，所以才又说了后两句。为什么说“七日”？这有许多说法，也许都有所



根据,所以可以讨论,但我以为得不到公允的解答,也就不来参加了。

六三:震苏苏,震行无眚。这是接着上一爻“来厉”的意思,说:贯彻政令虽然必须雷厉风行,即“兢兢”,但也要时刻提高警惕,务求贯彻得顺利些,不出现乱子——不“来厉”。“苏苏”,公认为是指“畏惧不安之貌”,高亨先生说是“犹言怵怵也”,“怵”正是兼具“恐惧”和“警惕”二义。“眚”,在讲讼卦时说过,多指由于主体自身原因而造成的灾异、祸殃。这两个词在这里是用得十分准确的。“苏苏”直接接着“震”说,是因为状写的是“震”也即贯彻政令的人本身,“无眚”前加个“行”字,表明这是讲“苏苏”导致的结果了——这个“行”是副词,相当于“将”。(《韩非子·有度》:“法不信,则君行危矣。”)所以这一爻是说:只要贯彻政令时保持警惕,小心谨慎,就能避免过错,不出乱子。注家们由于错解了上一爻,所以又误会了这一爻的针对性,以致翻译成了这样子:“震得苏苏颤抖,行动没有灾眚。”“雷电令人苏苏发抖,雷电中行走无灾。”等等。

九四:震遂泥。这一爻,历来注家都将三字连读,解不通,就说这个“遂”是假借为队,而“队”就是“坠”字。于是对这一爻几乎一律这样解释:“震队泥者,巨雷作,人惊而陨落于泥中也。”或者干脆认为“坠”的主体是“震”,翻译为:“雷电坠入泥中。”我是不愿相信《周易》作者会说出这样的话来的。只要认定本卦的“震”乃是对施行政令的比喻性说法,就该知道:前几爻是讲如何贯彻政令,这一爻必是说明政令得到了落实之后,将会出现一个怎样的局面,或该做什么了。所以这个“遂”乃是用的本义,即《老子》中“功成事遂”的“遂”,今天还说的“万事遂意”的“遂”,兼有“完成”和“称心”的意思,故“震遂”应作一读,等于说“政令得到落实了”。后面的“泥”字是用以陈述政令落实后的社会局面,或那时该做什么。字面上怎样解释呢?我提出两个设想。①“泥”本指含水之土,呈粘合在一起了的胶合状态,所以这里可能是用以指示社会的和谐、团结的局面,把这个局面看作政令落实后的结果,也即最高统治者的欲求和理想,是合乎当时实际的。②“泥”还有从上述基本含义引申出来的“柔弱”义,《尔雅·释兽》:“威夷,长脊而

泥。”其中“泥”就是“软弱”、“温柔”义。这条爻辞中的“泥”若取这个意思，则是和前面“震来厉”的“厉”相呼应，全爻就是说：如果政令能够全面落实，顺利推行（“震遂”），也就不必“厉”，可以温和地贯彻（“泥”）。我以为这两种理解都通，但倾向于后一解。

六五：震往来厉，亿，无丧有事。头一句比第二爻首句仅多了个“往”字，所以如果“来”的意思不变，仍然是“招致”义，“往”就一定是副词，作“来”的修饰语，“往往”的意思。因此，这一句是说：（如果）政令贯彻过程中不断地出现危险，也即老是遇到困难，遭到抵制。“亿”的含义也和第二爻的“亿”相同。“无丧有事”，陈、赵二先生解说得最正确：“‘有’犹‘于’。‘无丧有事’即于事无损（又‘丧’或可训为‘败’，言无败于事。）”因此，这一爻是说：即使政令贯彻过程中老是出现危险情况，也可以放心，因为这并不会真有什么损失。这一爻，有人翻译为：“雷电来往凶猛，恐怕天大的损失，（预示）将要发生事情。”这样上句不接下句，一定不合原意。有人断句为：“震往来，厉；亿无丧，有事。”翻译为：“震动之时不论上下往来，都有危险；能够慎守中道就万无一失，可以长保祭祀盛事。”这明显加进了原文中本来没有的意思。有人读作“震往来厉，亿无丧，有事”，翻译得比较简单：“震来震往都是危厉，没有大量丧失，有事。”这更令人费解：怎么震“往”了也是“危厉”？没有大量丧失什么？既无大量丧失，“有”的又是什么“事”？

上六：震索索，视矍矍，征凶。震不于其躬，于其邻，无咎，婚媾有言。这一爻的文字，高亨先生解释得很好：“索索”相当于“缩缩”，“乃恐惧存于心而形于足也”，即是描写心有疑惧而畏缩不前的样子。“矍矍者，恐惧存于心而形于目也。”这与一般释“矍矍”为“惊慌四顾貌”，完全一致。所以这一爻前三句无疑是说：推行政令若是心存疑虑，以致实施起来畏首畏尾，生怕损失了什么，或伤害了谁，那是决没有好结果的，亦即“征凶”。可见这是针对前几爻说的意思，特别是上一爻的“震往来厉”，开始作小结了，强调指出：上面说的这些都很重要，但不管怎样，推行政令是要敢于冒风险的，不可顾虑太多。这是在给当权施政者鼓气，历来注家都以为是在刻画“受惊者”的表现，那是在根



本上领会错了。

后一句的“躬”与“邻”对言，当然是指自己，所以一般都翻译为“雷电没有劈着自己，却击着邻近的人”。这是什么意思呢？从后面评断辞为“无咎”看，应是说：这不是我有意坑害别人，只能说是我的运气好。将“震”还原为政令，那就是：政令的贯彻不会妨碍我的利益，只会伤及别人，这可怪不得我，因为客观情况要求我这么办。可见这是为前文作的不可顾虑太多，实即不要怕伤害他人，可以心狠手辣一点的教导，提供一个理论根据，暗示的意思是：你推行这样的政令，乃是天意，不伤你自己只伤别人，就像雷不劈你而劈邻人一样，岂能怪你？统治者为一己私利而大干伤天害理的事情时，也总要打着“替天行道”的旗号的。这未必是自觉地有意行骗，相反，《周易》时代的人，特别是像《周易》作者这样有思想的人，一定真是这样想的。这才是历史的实际——客观的辩证法显示，时代的错误也总是由该时代的思想家来表述的。

如果前几句的上述解读不误，末句“婚媾有言”就好懂了，是说：这就像婚媾所显示的道理一样。未言之意是：谁会让别人分享自己的妻子？这是进一步用人事关系比喻地说明，政令伤人不伤己是天经地义的。我作这种理解的文字根据是：“言”有告诉、告知义。（《韩非子·内储说上》：“赵令人因申子于韩请兵，将以攻魏。申子欲言之君。”）“有”可以用在某些动词前，仅表示客气，并无实义，如“有劳”、“有请”之类。所以承上文说下来，“婚媾有言”就是我上面讲的意思了。

对于本卦的主旨，注家们的表述或者不得要领，或者基本错误。孙振声先生说：“震卦，阐释震惊的应对法则。”陈、赵二先生的说法与此大致相同。这属于前一种情况。属于后一种的，可举这个说法为例：震卦“说明……自然现象（雷）与人的行为之间有相互感应的关系。”

五十二、艮䷳(艮下艮上)

论执行新政要放弃一切企图抵制的念头和行为



(卦辞)艮其背,不获其身;行其庭,不见其人,无咎。

(爻辞)初六:艮其趾,无咎,利永贞。

六二:艮其腓,不拯其随,其心不快。

九三:艮其限,列其夤,厉薰心。

六四:艮其身,无咎。

六五:艮其辅,言有序,悔亡。

上九:敦艮,吉。

在帛书本,本卦卦名为“根”。对通行本卦名“艮”字的含义,一般都从传统解释:“艮,止也。”高亨先生则说:“余谓艮者顾也,从反见。顾为环视之义,引申为注视之义……本卦艮字皆当训顾,其训止者,当谓目有所止耳。”邓球柏先生解说本卦时,也把每个“根(艮)”字理解为“注意”的意思。我以为,从爻辞中前五个“艮(根)”的宾语依次是人体从下到上的五个部位看,认为“艮”是“止”义,还是比较恰当的,这与认定“艮”的本义为“还视”并不矛盾。林政华先生说:“往后看总比看正前方别扭些,所以艮引申就有限止的意思在。”再考虑到艮、根所以相通,可能不只是由于二字同音,还因为正是植物的根把植株限定即止住在固定的地方了,即它们原本同义,更有理由认为“艮”和“根”分别在通行本和帛书中作了本卦的卦名,一定主要是因为二者在“止”的意义上相通。所以我决定认“艮”为止义,只据通行本的文字对本卦作解说。

艮其背,不获其身;行其庭,不见其人,无咎。



林政华先生说，本卦唯有这卦辞中的“艮”字是用的本义，即是“还视”、“回顾”的意思。用“艮”的这个意思解释头两句，确实非常贴切：人回过头去看自己的背，当然看不到自己的“身”——前身。在这语境中，“获”自然相当于“看到”了。但这一来，后句中的“不见”和前句中的“不获”，主体就不相同了，或者必须认定“其人”和“其身”非指同一个人。这是不可能的。所以我不能认同林先生的意见。训这卦辞头上的“艮”为“止”义，这两句话又是什么意思呢？说解很多，因为不仅涉及“背”、“不获”、“身”、“其人”的含义，还关系到对于本卦主旨的理解。例如有人认为这个“背”是指“丹田”，本卦辞是讲气功的起势入静状态，用练功可以养生来象征行事无咎。据此你就可以知道，有些解法是你意想不到的。因此，我要解说完了爻辞，明确了本卦的主旨以后，再回头来讨论这条卦辞。

初六：艮其趾，无咎，利永贞。咸卦初爻和第二爻为“咸其拇”、“咸其腓”，贲卦和大壮卦初爻头一句分别为“贲其趾”和“壮于趾”，可见“趾”在《周易》中是用来陈述事情开始时也即最初阶段上的实际情况，或教诲这时该怎样办的。所以这头一句字面上是说：脚趾止而不动；或者，要止住脚趾的活动，言外之意则是：要在事情尚未正式开始时就停止下来，亦即根本不让它开始。由于这是个祈使句，所以接下的两句评语是说：这样才不会造成麻烦，还有利于今后永久地持守正道。这究竟是针对什么“事情”而言的呢？这就看你如何认定本卦论说的主旨了。

陈、赵二先生在对本卦作“通说”时写道：“《艮》卦讲人处重重险阻之时，当谨慎其言行以避害免咎。”接着引清人陈梦雷的话：“人莫大于言行。艮止、艮腓，慎其行；艮辅，慎其言也。”他们这是认为艮卦的主旨是教人慎言慎行。（因此，他们把卦、爻辞中的“艮”字一律翻译为“谨慎”）黄、张二先生对本卦作“总论”时却说：“《艮》卦取义于‘止’，阐发‘抑止’邪欲的道理……卦辞反复申言‘艮其背’之旨，正是展示‘止邪’的最佳方式是使人‘隔绝邪欲’，强调‘心不乱’而邪已止的功效……卦中六爻所发的意义，又分别取象于人体各部位，从不同

角度揭明‘抑止’或得或失的情状。”人做事不谨慎未必是邪欲发作，邪欲推动的行事，在具体操作上也可能十分谨慎的，所以此二说顶多是“交叉关系”，区别是很大的。但对本卦主旨的这两种体认，只是比较容易想到的而已，还可以有（事实上也存在）其他多种说法。

我的想法是：本卦卦名“艮”字所喻示的“止”，乃是“令行禁止”这个说法中的“止”义，故而针对的是执行政令这种“官员行为”，即政治上的事情，卦爻辞教诲的对象是官员，包括侯王、君主在内。我的理由是：①我已认定《周易》是“政治进言录”，所以本卦也是讲政治；②震卦是从上级即当政者角度讲贯彻新政令要雷厉风行，艮卦是震卦的覆卦，就从下级的角度讲此时要废止旧制度、停行老规矩，这符合《周易》安排卦爻辞的通例。③按这个理解去读六条爻辞，最容易讲通，特别是最能把各爻之间的关系理出个脉络来。

因此，这头一爻的实际意思是：对于工作中的弊端，亦即同新政令不相符合的东西，要一经发现就坚决予以废止，这样才不会受到责难，引起麻烦，利于以后永守正道。这仍然是讲贯彻新政令，讲如何强化最高统治者的权威，不过是从“底下人”的角度、从扫除贯彻新政的障碍这个方面来讲。推行新政是立，废止旧政是破，在一定意义上这二者是一而二、二而一的，《周易》作者对于这个对立统一的认识可说已有相当的深度。

推行新政是立，废止旧政是破，在一定意义上这二者是一而二、二而一的，《周易》作者对于这个对立统一的认识可说已有相当的深度。

六二：艮其腓，不拯其随，其心不快。咸卦第二爻有“咸其腓”句，“腓”指小腿肚子，借指小腿；第三爻有“执其随”句，我说“随”是追逐、追求义，“执其随”是说固执于自己的追求。本卦中这两个字的含义，应该也是这样的。“拯”，不少人认为同“升”，向上举的意思，更多的人以为是今天还说的“拯救”的“拯”。依这二义，“拯”都与我认定的“随”的追求义搭配不上。论及这个“拯”字时，高亨先生说：“拯，《释文》作承。古字通用。此疑借为增。拯承与增古亦通用。”我很以为然。“承”有继续、承接、顺从的意思，所以前句是说：在小腿动的时候就止住了。人走路总是先动脚掌，要借助脚掌往地下一蹬获得



的弹力,小腿才能迈动。所以既说“止住小腿”,就意味着脚掌已经“蹬”了,否则谈不上“止”。脚掌蹬了,当然表示人“蠢蠢欲动”,有所追求;其追求是要通过很多环节来实现的,小腿动是第二个环节,小腿止住了,等于说小腿不承顺人的意志,从而欲求不能满足,目的无法实现。第二句“不拯其随”就是把头句中这个潜在的意思揭示出来。脚掌动也好,小腿动也好,都是受人指挥的,故两句中的“其”都是指代走路的人。于是可知,前两句的寓意是:人有某个欲求、目的,想去实现它,于是采取了最初的行动,但在预备采取第二个步骤时就止住了。这当然是权衡了得失后的决定,但既然压抑了最初萌生的欲念,总还是有点怅然的。所以末句说:“其心不快。”这个“其”显然和前两个“其”所指相同。对这条爻辞作这样的理解,我敢说是最为恰当的,但我竟未见有人先我“发现”这种解法。

与第一爻联系起来看,那里说的“趾”是作为脚掌的代表,“艮其趾”的实在含义是根本不萌生“动”的欲念,即不提出非法的目的。这第二爻的现实教诲意义是:如果你竟萌发了非法的目的,那么,决不可付诸行动,要将它“止”在心中,虽然这会使你感到不快。可见前两爻联系得十分紧密,《周易》作者对官员们的心理情况,是了解得十分清楚的。

九三:艮其限,列其夤,厉薰心。“限”的本义是“阻”,可以引申出界限、止境、限定等义,在这里显然都用不上。从前二爻为“艮其趾”、“艮其腓”,后文又说“艮其身”、“艮其辅”看,这个“限”应也是指人体的一个部位。因此,对这个“限”一般都从王弼说:“限,身之中也。”即指腰部。这大概不会错。从剥卦用“辨”指示床足和床身分界之处看,《周易》作者是有这种用词习惯的。所以这里头一句是说止住腰部的活动,接着上一爻这样说,意味着小腿已经迈出,接下就会是腰部动,因此才要求止之于其未动之时。就实际情况而言,小腿已经迈出,表示人的欲求非常强烈,已经付诸行动了,并且他认为只要再使把劲,目的就能实现的。这时来加以制止,是强行放弃快到口的肉,自然不会只是“其心不快”,而是非常痛苦了。后两句就是描述这种痛苦心

情。“列”一般认为通“裂”，撕开义，帛书作“戾”，义同。“夤”，有的本子作腠，指脊椎骨两旁的肉，即所谓“夹脊肉”。故“列其夤”是说：像撕裂了背脊肉一样地痛苦。“薰”作及物动词，是指用燃烧时冒出的又热又浓的火烟灼烫某物，故民间有“薰腊肉”之说。所以“薰心”就是心急如焚的意思。前面的“厉”字，我以为在这里是作“薰心”的修饰语，猛烈义，强调“薰心”程度极高而已。（《庄子·齐物论》：“厉风济，则众窍为虚。”《荀子·王制》：“威严猛厉而不好假道人，则下畏恐而不亲。”足见“厉”字可以这样使用）这一爻的教诲意义在于：抵制政令的犯法行为已经实行了再被迫停止，造成的痛苦就大了。与上两爻联系起来读，第一、二、三爻是一起说明：莫动犯法念头，若是动了，放弃得越早越好。

这一爻，许多注家把“厉”看作名词，将末句译为“危险像烈火一样薰灼其心”，或“危厉中心急如焚”，这就使得这一句与上文接不上了。对于本爻的立意，我未见有解说得正确的，有两本书的说法竟是这样：“这一爻，说明停止不当，以致众叛亲离。”“腰动被止，脊肉断裂，故致于‘薰心’之危，其凶可知。”

六四：艮其身，无咎。这个“身”一般都说是指腰以上的躯干部位。从上几爻是依次讲止趾、止腿、止腰看，似乎不错。有人还说出了一个道理：心在上身中，止住上身表示停止在应当停止的场所，能够自己控制，而不妄动，故无咎。但这个理解是错误的。从这一爻和初爻中都有评断词，第二、三爻中没有但有描述当时心情的句子，可以知道这个“身”字不是指人体的一个部位，而是指代人本身了。（“身”字确有这个用法，所谓“身份”、“身影”的“身”就是如此使用的）即使可以说是指上身（躯干部），“艮其身”也是说停止了身体的活动，即这“身”是用来喻指整个身体的，因为人动没有动，毕竟是以躯干部动没动作为最终标志的，其他部位的动其实只是一种“动向”，反映的是人的心理意图的变化。因此，这一爻是说：经过“艮其腓”、“艮其限”过程中痛苦的思想斗争，人最后决定不采取对抗政令的行动，换言之，即使有图谋也终于未予实施。《周易》作者正是教诲应该如此、必须如此，所以



评价说：“无咎”——这不仅仅是评价、占断，还体现了《周易》作者的一个重要思想：“咎不咎”决定于你的行动，不是因为你曾经有过什么想法，亦即惩处一个人，要以事实为根据，不能仅凭对他的思想动机的推断。

由此可以知道，第二、三爻中之所以没有“吉”、“凶”、“无咎”之类的断辞，乃因那两爻其实没有陈述实然行为，而是申说人的心理变化规律，就是说，“艮其腓”、“艮其限”都不是摆事实，而是作为假言命题的前件提出来的，例如第三爻其实是说：如果你等到迈出了小腿后再来制止腰部活动，那时你将痛苦如背裂，心急如火焚。这是陈述规律，有什么吉凶可言？从语言表达和逻辑上说，断辞总是充当假言命题的后件，这里根本没有前件，何谈后件。由此进而知道，本卦前四条爻辞的关系是：初爻说明，如果不萌生干非法活动的念头，那么不仅“无咎”，而且“利永贞”；第二、三爻指出，如果心存反抗之想，即使未付诸行动，也将造成心理上的或轻或重的痛苦；第四爻则交待说，只要终于没有非法行为，就也无咎。

六五：艮其辅，言有序，悔亡。这个“辅”就是咸卦末一爻“咸其辅舌颊”的“辅”，指人的面颊，即俗话说的腮帮子。人说话时腮帮子必定动，止住腮帮子，就是不说话。但这里只要求“言有序”，即说话要有条理，可见这仅是喻指不要口无遮拦，任意妄言。所以这一爻是在讲完了行动上不要有抵制法令贯彻的非法活动之后，补充说：言语上也要小心，不可发表不利于政令贯彻、可能对非法行为起诱发、鼓动作用的意见。这样自然不会招来麻烦，以致后悔“多言”，所以评为“悔亡”。这一爻的意思应该是明白的，但如果只是逐句译出，也不能把原文的蕴涵准确表达出来。

上九：敦临，吉。临卦末一爻说：“敦临，吉无咎。”我认定那个“敦”是勤劳、厚道、诚恳等义项的综合统一，故而是和玩弄心计所体现的品质相反对的。这个“敦”也是这意思，所以这一爻是说：不要滑头，诚恳笃实地抑止一切非法行为，必定顺利吉祥。能够做到这样，当然表示根本没有，或者预先就止住了反抗政令的欲念，所以这一爻是和初

爻相呼应，实是重复初爻的意思。这种表现是上层统治者、政令发布者的最高要求和最好的期望，所以把这意思安排到末一爻来讲，既起强调作用，又恰到好处地结束了全文。临卦把“敦临”视为上对下的“临”也即治理的最高境界，本卦将“敦艮”说成下对上止“贰心”亦即服从的最佳方式，似乎说明，《周易》作者在肯定君臣之间实质上不平等的的前提下，也主张应该实行形式上的对等原则。我国几千年来的儒家传统，也是坚持这个原则的（例如既讲臣事君以忠，也讲君待臣以礼），其思想源头，可能就是《周易》——说明一句：我上面说“实质上不平等”，是从我们今人的观点说的，在历史上，这里其实并没有实质和形式的对立，就是说，在历史当事人心中，并无这个区别。

《周易》作者在肯定君臣之间实质上不平等的的前提下，也主张应该实行形式上的对等原则。我国几千年来的儒家传统，也是坚持这个原则的，其思想源头，可能就是《周易》。

现在我们回过头来看一下本卦的卦辞。如果认定，在卦辞作者心中，本卦的主题确是讲“止”，即对上面颁发的政令不采取抵制行为，止之于反抗欲念萌生之初、之前，那么这两句卦辞不过是形象地、比喻地说明，决心采取这种态度的人将会给人怎样的印象，或者说得更准确些，他要争取给人怎样的印象。人总是以其行为、活动而引人注目，表明他的存在的，欲念止住了，不行动了，也就是不作为特定的某人存在了，即可以说那个人消失了。因此，“艮其背，不获其身”，如果看作陈述句，直接是说：一个人若是停止了背部的活动，那么你也看不到他有作为某种人的活动。“背”在这里是指物的背面、看不见的那一面，故是喻指人的欲念、思想动机；“身”为身体，但实际上是喻指人作为某种人的存在，即这个“身”是相当于今天说的“身份”的“身”，故而与本卦主旨联系起来，这显然是说：谁要是没有或抑止了反抗政令的念头，他也就不会有反抗政令的实际行动，你自然不必、不会把他当作反抗政令的人来对待。看作祈使句，就是教诲说：你要克服反抗政令的念头，这样你就不会有反抗行为，不会被作为反叛者来处理了。这时，两个“其”字可以视为助词，也可以分析为自身代词，相当于“你”、“你的”。



后一句和前句的意思完全一样，只是设喻不同。你说你看见一个女人在庭院中走过，是因为你认定那个“人”有女人的特性，否则就不可以说见到一个女人，也即可以说没有见到女人。所以后句承前句说下来，直接是说：你要做到你总在庭院里行走，同时又使得谁都看不到有一个反叛者存在，换言之，见到你的人都不把你看作反叛者。反叛者的特点是有反叛行为，因此更深一层的喻义仍然是：只要你没有反叛行为，就没有人把你看作反叛者。前一句着眼于抑止欲念、思想，后一句着眼于不付诸行动、事实。这与我们对爻辞的分析是一致的。能够做到这样，自然“无咎”。本卦的这两句卦辞，是《周易》中最富有哲理的句子，说明作者的抽象思维能力是达到很高水平了的。可惜这两句话至今没有得到准确的阐释和应有的评价。

关于本卦的主旨，黄、张二先生的表述是：“《艮》卦取义于‘止’，阐发抑止‘邪欲’的道理。”陈、赵二先生则说：“《根》卦讲人处重重险阻之时，当谨慎其言行以避害免咎。”孙振声先生说：“艮卦阐释适可而止的道理。”这都不够准确，未得要领，但还不大离谱。唐明邦先生主编的书中说：“综观全卦，卦辞部分是讲气功的起势入静状况，用练功可以养生，象征行事无咎。”这就不着边际了。按我的理解，震卦从居上位者方面讲贯彻政令要雷厉风行，艮卦从在下位者方面讲执行政令要杜绝一切企图抵制的欲念和行为，二者相辅相成，对立又统一，正与两卦互为综卦的情况相应。所以我认定，这才是对于这两卦的正确阐释。

五十三、渐䷴(艮下巽上)

论不可远离安身立命之地



(卦辞)女归,吉,利贞。

(爻辞)初六:鸿渐于干,小子厉,有言无咎。

六二:鸿渐于磐,饮食衎衎,吉。

九三:鸿渐于陆,夫征不复,妇孕不育,凶,利御寇。

六四:鸿渐于木,或得其桷,无咎。

九五:鸿渐于陵,妇三岁不孕,终莫之胜,吉。

上九:鸿渐于陆,其羽可用为仪,吉。

本卦的中心、主旨颇难把握。六条爻辞都以“鸿渐于×”开头,由于“干”、“磐”、“陆”……这些表示鸿之进止处所的字显示了由低到高的次序,所以注家们多认为本卦是论述“人如何选择最佳环境,如何进入最适宜的处所”,有本名著则说:“《渐卦》,顾名思义,是阐明事物发展过程中‘循序渐进’的道理。各爻立义,均主于守正渐行……本卦自始至终嘉美‘渐进’的道理……”这大致代表了历来注家的理解。徐丛先生在极为详尽地考证了卦名“渐”字的含义之后,结论道:“渐字的本义就是浸润、测平……引申为融合、渐进、逐步、发展、征兆、湿、次序、流入等义。这里用逐步融合义,指的是使周族进步的观念融入敌对者的心中。”他从突破卦名“渐”字的含义入手,将卦的主旨由讲日常道理提升到论国家民族融合的大事了。金春峰先生则从本卦论述的对象“鸿”字入手,说本卦中的“鸿”字不可笼统地释为水鸟,应认定为成语“鸿雁传书”所说的“鸿雁”,从而可知本卦是“以鸿为象,卦爻辞则围绕夫妇相离的主题展开”。对卦辞和六条爻辞,他也作了不



同于传统说法的新解释,很给人启发。

但我认为,本卦是以作为候鸟的鸿——大雁“飞去又飞回”为喻,说明人办事依次通过若干必要步骤后,最终必是到达或者说回到自己的归宿,对于为政施治的侯王、君主来说,他的归宿即是他的家,也即他的国。

女归,吉,利贞。

“归”在这里是指女子出嫁,这是“归”的本义,《说文》:“归,女嫁也。”孔颖达释这条卦辞时说:“女人生有外成之义,以夫为家,故谓嫁曰归也。”这道出了古人关于女人的归宿的观念。从“女子出嫁”这个本义,可以引申出返回、归还、向往、归属等义,所以这个“归”不仅是陈述女子出嫁的事实,更在于点明女子找到了或者说回到了她的归宿——安身立命之地,不然,完全可以直说“女嫁”的。又,接下作的评断“吉”,不是对“女”的家即其父母而言,而是对她本人而言,就是说,“吉”就吉在这女子有了归宿,否则,该说“嫁女吉”或“归妹吉”的。最后的“利贞”是解释为什么“归”了就“吉”:因为到了夫家——归宿之地,她将更能表现“女子之贞”,即女人作为女人的正道。这也是暗示人在自己的安身立命之所,才能最好地表现和确证自己作为人的存在。这话如果是说给侯王、君主听,当然不是教给他们这些知识,而是启发他们:女子以嫁到夫家为归宿,你们呢?金先生解释这条爻辞时说:“故女归虽是嫁女,但却是就夫妇团聚来讲的。《杂卦》:‘渐,女归待男行也。’‘待’,等待也。‘男行’,服役也。正符合渐卦辞之主旨。”我以为他这理解狭隘了一点。

对本卦和这条爻辞的传统理解,失误的原因在于强调了古人嫁女的步骤似和本卦卦名“渐”字的含义相适应,却忽视了“归”字的义蕴这个更为重要的方面。这条卦辞,黄、赵二先生的译文是:“《渐》卦象征渐进:譬如女出嫁。循礼渐行可获吉祥,利于守持固正。”这是把“吉”归结为“循礼渐行”的结果了。他们还引胡瑗的一段话作为说明:“天下万事,莫不有渐。然女子,尤须有渐。何则?……君子之人,处穷贱不可以干时邀君,急于求进;处于下位者,不可谄谀佞媚,以希高

位：皆由渐而致之，乃获其吉也。”先认定卦的主旨，再从这主旨出发去体认卦辞，这思路本来是可以的，但如果把全卦主旨弄错了，就必是“一错再错，错上加错”。问题就在本卦卦名是以“取字题名法”起出来的，又恰好并不反映全卦的主旨——这是“主题题名法”和“取字题名法”不一定统一的最好的例证。

初六：鸿渐于干，小子厉，有言无咎。“鸿”指一种鸟类时，或为鸿鹄，即天鹅，或为大雁，都主要以捕食水中小动物为生，即江河湖泊是其最安全的栖息之地——老家。统观六条爻辞，这里当是指鸿雁，但着眼点不在它作为雁的某种属性、功能，仅在它的“水生性”，即它的归宿乃在“水乡”。所以王弼注曰：“鸿，水鸟也。”应该说是中肯的。“渐”，前面援引的徐丛先生的解释并不错，但《周易》时代的人，实际上只是在“渐进”的意义上使用这个字的。朱熹释本卦时只说：“渐，渐进也。”就讲得十分准确：点出了“渐”的本质在于“进”，只是和其他的“进”，即突进、跃进的区别在“渐”。因此，即使用“渐”来强调这个区别时，也不是朝后看，即不是指示“进”之前经过了若干阶段，同样是朝前即“前进”的方向看，交代现在进到的位置并非终点，还有下一站，还要继续往前进。所以孔颖达释本卦时说：“渐者，不速之名也”，是讲得不正确的。就是今天，“渐”字也是这样使用的，你说“天气渐冷”，显然重点不在指明此前不冷，而在告诉今后将更冷，“当前的冷是逐渐到来的”这个意思，只是作为“言外之意”蕴涵于此话中。所以我认定：本卦的“渐”字乃是“进”义，因此，从出发地——家里人看来，“鸿渐”乃意味着它离家越来越远，因而暗示的是家里人思念它，为它担心和希望它早日回归的意思，而不是“只不过又远了一点点”这样的安慰之情。

这句话中的“干”字无疑是指水边地带，即就是《诗·魏风·伐檀》中“置之河之干兮”的“干”，但从下文看，不是指河岸，而是指需卦第三爻“需于泥”的“泥”，故“鸿渐于干”是说鸿还刚刚离开水域，但确实进到了无水的地区。这说明它想离家外出谋生了。离家总意味着危险，所以说“小子厉”。主动离家外出谋生者，或者征伐者，多是富有理



想、不安于现状但缺少经验的年轻人，所以用“小子”指代。徐丛先生说，《周易》中的“小子”一般用于比喻国家政权，我以为至少这里不是如此。这个“厉”不是“小子”自己的感觉，而是“家里人”的担心，所以接下说“有言无咎”。这“有言”与“无咎”相对待，故应是指家里人因为觉得小子可能有“厉”，而对他外出表示某种责备、非议。但终于没事，所以又说“无咎”。

金春峰先生说：“‘鸿渐于干。’这是象，犹诗之兴，它引起联想……”这说得十分中肯。本卦六条爻辞都是先用一句表述“象”、“兴”的话引起联想，接下就叙述联想的内容。这一爻引起的联想是否如我上面讲的这样？读者可以批评。现引一个注家对这一爻的翻译，他的联想似乎超出了“象”和“兴”允许的范围：“大雁飞行渐进于水涯边（未获安宁）；就像童稚小子遭逢危险，蒙受言语中伤，但能渐进不躁则免遭咎害。”

六二：鸿渐于磐，饮食衎衎，吉。这个“磐”一般都译作“磐石”，以为就是屯卦初爻“磐桓”的“磐”。鸿怎么会从水边一下跳到大石之上？大石头上一般不会有食物，怎么会在这里“饮食衎衎”？这都不好解释。帛书本中，这个“磐”字作“坂”，“坂”同“阪”，指山坡或斜坡，河流、湖泊的水域和河岸之间靠近岸边的一侧，就常是斜坡。据此，我认定这个“磐”乃借作“坂”，和需卦初爻“需于郊”的“郊”字所指的地方相同——这地方虽无鲜鱼活虾，但岸上植物的种子吹落于此就难得被水冲走了，落潮时留下的死鱼烂虾之类又招来了大量小虫，这些也正是鸿雁的美食。所以给出“鸿渐于磐”的象后，接下的联想是“饮食衎衎”。“衎衎”是指和乐、愉快的样子。（《诗·小雅·南有嘉鱼》：“君子有酒，嘉宾式燕以衎。”）家里人看到这种情况，也为“小子”高兴，于是放心了，感到“吉”。这爻第二句帛书作“酒食衎衎”。“衎”有富足义，也指动植物孳生繁茂，所以“衎衎”是着眼于这个地方事物种类之多，抄写者改作“衎衎”，可能是有意的，未必是因为“衎”、“衍”古时通用，或形近而误。

如果说这一爻有所寓意的话，我以为那一定是：离家外出寻找新

天地，也可能暂时得到一个好去处。可有书释这一爻时，头一句竟是：“‘磐’是大石。”末后作的结论是：“这一爻，说明渐进应稳当踏实。”这显然讲得很不中肯。“磐”即使是指大石，对鸿来说，休憩或饮食于其上，也谈不上“稳当踏实”。

九三：鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育，凶，利御寇。

“陆”，依《说文》的解释是泛指高平之地，这里显是指江河、湖泊岸上的陆地了。这陆地相对于水面是“高处”，在水里觅食的鸿雁们看不到这里的情况了，在它们的心中就更是“高处”。离家外出的鸿进到了这里，意味着它真正地离开了家乡，因为水鸟虽以水中之物为食，但夜里还是栖息在水边而非水中，现在它来到了岸上，夜里也不会回到水边去了，家里人就会完全看不到它了。“夫征不复，妇孕不育”就是这个情况引发的联想。这个联想是双关的：既表示家人对征夫的思念和埋怨，责备他丢下怀孕的妻子不管，不赶回来抚育即将出生的孩子，也表示征夫本人对家人、家乡的惦记，并为自己不能尽父亲的责任而内疚。这从哪一方面说都不是好事，所以接着就作评价：“凶”。但这一爻用了“夫征”、“妇孕”的提法，显是直接进入人事的联想了，所以这实是比喻地说：向外征伐，必然要丢下国内的事情，拟定的建设计划不能实现了。从这方面看，出征本身就是凶，但能够割舍儿女私情，义无反顾地出去开疆御寇，对征伐的推进来说，却是有利的。所以末后又补一句：“利御寇”。

有人认为本爻的“陆”字是指较为平阔的山顶，对“夫征不复”二句则从王弼注：“夫征不复，乐于邪配，则妇亦不能执贞矣；非夫而孕，故不育也。”结果把前几句译成了这样子：“大雁飞行渐进于小山，宛如夫君远征一去不还，妻子失贞得孕生育无颜，有凶险。”且不说这联想也超出了允许的范围，仅就译文看，也太缺乏逻辑性：“宛如”得没道理；“失贞得孕”只是无颜，“得孕不育”是犯罪，谁“有凶险”？不清楚，似是指妻子，但这与全卦主旨不谐，且妻子是受害者，要她承担征夫造成的凶险，很不公平；这样解释前几句，末句的“利御寇”更与前文搭不上边了——所以译者只好完全撇开上文，另以爻位说作解。



六四：鸿渐于木，或得其桷，无咎。“木”就是树。《说文》：“桷，榱也，椽方曰桷。”“榱，秦名之屋椽，周谓之榱，齐鲁谓之桷。”可知这一爻是说，鸿来到了岸上的陆地后，又飞到树上去，有幸踩到了一块像椽子一样的平整之处，站稳了，因此得免祸害。“或”在这里是表示可能性，后面说“无咎”则说明是好的可能性，即一种幸运。这个“得”不仅着眼于结果上的“得到”，更是强调原因的偶然性，含有碰巧“遇到”的意味。对这一爻，高亨先生解释说：“鸿之足蹠，不能棲于木枝，今渐于木，难得所止，然或得人所伐之桷，则可棲息，此进非其所，偶得其所之象也，可无咎，故曰……”我认为是可取的，道出了外出闯天下者，丢下国内建设远征他国者，来到异国他乡，不能发挥自己所长反而暴露自己所短，只因侥幸才得以免祸全身的那种可怜与无奈的情状，又正是这种状况逼得他们继续向前，希求寻得一块安全的、能够发挥自己所长的理想之地。有的注家说：“这一爻，说明渐进应当因应状况，才能安全。”这说法显含本卦每爻都是在教诲如何渐进的意思，恐怕领会错了。

九五：鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜，吉。“陵”在《周易》中都是指高处，如同人卦第三爻说“伏戎于莽，升其高陵”，震卦第二爻说“震来厉，亿丧贝，跻于九陵”，所以这头一句是说，鸿只好又往高远之处飞去，来到了再无进路之地。接下说“妇三岁不孕”，则是说明此时它离家外出已经很久，都好几年了，同时暗示出征夫思乡之情更浓、更切了。

这一爻难解的是末句“终莫之胜，吉”。高亨先生说：“鸿渐于陵，其处益高，其视益阔，弋射之人，莫能篡之，故又曰终莫之胜吉。”这明显不能成立，因为这意思不但与上文接不上，“终”字也无着落，对“胜”的主体和“之”之所代作这样的理解，也是语法所不允许的。但我未见有比高先生的这个说法稍胜一筹的理解，见到的多是这样的译文：“最终无人能胜过她。吉祥”（以为“之”是指代不孕之妇），“但最终也未能使之屈服放弃，吉利”（认为“之”是指代九五爻），“最终不能得成，吉”（“不能得成”而又“吉”，费解）。金春峰先生未作翻译，只在引

了全爻文字后写道：“妇三岁没有怀孕，但外寇终无能入侵。”似乎这一爻是说，征人长年离家虽然失去了夫妻团聚和生儿育女的幸福，但毕竟取得了保家卫国的大胜利，所以总的说是“吉”。这倒不失为一条思路，但按这理解，这一爻就是赞扬鸿的离家远征了，与我对全卦主题的理解不合，从文章看，这是把“妇三年不孕”看作让步句，即带有“尽管”的意思，但在这语境中，这意思未免显得突兀了。

我对这末一句的认识是：这个“胜”不是“战胜”义，而是“力不胜任”、“不胜其烦”这类说法中的“胜”，禁得起、忍受得了的意思，故“终莫之胜”是说，这时鸿才终于感到前途渺茫，对自己当初离家出征有所后悔了，加之思乡之情更切，对亲人的愧疚之感更浓，因而心情十分沉重，已经忍受不了了。“之”是“胜”的前置宾语，指代沉重的心情，“莫”是副词，相当于“不”，（《国语·鲁语下》：“女知莫若妇，男知莫若夫。”）所以全句仍是以“鸿”为主语。这种“莫之胜”的心态一定会终于促使鸿下定决心：还是回家去吧。《周易》作者认为，这个决心下得对，本卦的主旨又正是要说明家里才是人的归宿——安身立命之所，所以对这个“莫之胜”的状况给予“吉”的预测和评断。这样理解，不是一切问题都解决了吗？

上九：鸿渐于陆，其羽可用为仪，吉。按我对前一爻的理解，这一爻该是说鸿转身回家了。如果是这样，就既与第一爻相呼应，还恰到好处地结束了全文，又最好地体现了“家才是安身立命之所”的主题。因此，我认同高亨先生关于此爻的一个意见：“此上五爻，文皆有韵，而本爻陆、仪独非韵，且鸿渐于陆与九二相重，可知陆为讹字。……余疑此陆字当作陂，形近而讹。陂、仪韵亦相谐。《说文》：‘陂，阪也，一曰沱也。从阜，皮声。’此取后义。陂训沱者，沱，古池字也。”我前面解说第二爻“鸿渐于磐”时说，“磐”乃借为“坂”，而“坂”通“阪”。因此，我以为高先生如果改说“此取前义”，就全对了，因为鸿虽为水鸟，但其家并不就在水中，而在水边，正是“陂”所指示的那个地带，而且从外面向“家”的方向归来，到了“陂”处，也就算是到家了。这爻后句说“其羽可用为仪”，我以为并无喻义，而是以此强调地说明，这才是回



到了鸿作为鸿的本性。因为鸿的羽毛之最好的用途就是用作“仪”——礼仪场合的高级装饰品，而鸿最以为荣的东西就是它的羽毛，故羽毛可用为仪了，乃说明它复归到了自己的本质，自然要评为“吉”。

舍近求远，离家远征，这实是失去自己本质的“异化行为”——在《周易》作者那里，肯定有这种想法，尽管是朦胧的，我们更不知道他是用的怎样的思维形式。

如此理解当然含有这样的意思：舍近求远，离家远征，这实是失去自己本质的“异化行为”——在《周易》作者那里，肯定有这种想法，尽管是朦胧的，我们更不知道他是用的怎样的思维形式。

如果坚持本爻的“陆”字要和第三爻的“陆”字同义，不但这一爻无法解释清楚，也无从归纳出全卦的主旨来。

五十四、归妹䷵(兑下震上)

论办事要按次序守规矩



(卦辞)征凶，无攸利。

(爻辞)初九：归妹以娣，跛能履，征吉。

九二：眇能视，利幽人之贞。

六三：归妹以须，反归以娣。

九四：归妹愆期，迟归有时。

六五：帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。月几望，吉。

上六：女承筐无实，士刲羊无血，无攸利。

本卦中有许多词语的意思不好确定，以致影响到对全卦主旨的把握，反过来，把握不到全卦的主旨，要确定这些词语的含义就因没有语境的提示和规定而更加困难了。事实上，就我所见，历来注家对本卦的注释大多闪烁其词，含含混混，给人注释者自己其实还没有完全弄懂的印象。因此，我得先行声明：我下面的解说尽管清楚明白，但并不成熟，就是说，有几处我也还缺乏信心。

征凶，无攸利。

注家们多把卦名指示的情事看作是卦辞的背景，可在这里似乎不大对头：归妹是喜事，男婚女嫁是天经地义，怎么断以“征凶”和“无攸利”了？于是有注家特作说明：“卦辞言‘凶’，并非否定‘归妹’一事，而是作《易》者‘因象设戒’，说明‘少女’出嫁须‘正’，然后有吉。故孔颖达注曰：‘征凶，无攸利者，归妹之戒也’。”对于这种只有断语而不叙事的卦辞，我是视为《周易》作为算卦书留下的痕迹的，所以采取“不予理睬”的态度。因此在这里，我反而认同高亨先生的解释：“筮遇



此卦，征则凶，且无所利，故曰征凶无攸利。”本来只是纯粹的筮辞，就完全用占筮说作解，这也是一种实事求是的态度。马上会看到，本卦爻辞同此卦辞就并无联系。

初九：归妹以娣，跛能履，征吉。从泰卦第五爻“帝乙归妹”句已知，“归妹”就是嫁女。“娣”本是指同嫁一夫的女子中年龄较小又是作为偏房的那一个，并且这是就她同“正房”的关系而言，即“娣”是正房的“娣”，其他人谈不上有“娣”——如果不是用“娣”泛指妹妹的话。《国语·晋语一》中的一句话可作为“娣”有这个义项的证据：“（献公）获骊姬以归，立以为夫人，生奚齐。其娣生卓子。”这里，“娣”当然是指献公的偏房（即妾）之一，“其”当是指代骊姬夫人，否则不必加“其”字。

“归妹以娣”这句话中的“以”字，我未见有人作过明确的训释。高亨先生说：“归妹以娣，谓嫁女以其娣为媵也。”（“媵”就是偏房，即妾）他似乎认为“娣”就是一般意义上的“妹妹”，“以”是“连及”或“带领”义，（“以”字确有此二义，如《论语·尧曰》：“朕躬有罪，无以万方。”《左传·僖公五年》：“宫之奇以其族行。”）从而“归妹以娣”是说同时嫁两个女儿，大的为正房，小的为偏房。刘大钧先生似也如此理解，因为他的译文是：“少女出嫁，妹妹从嫁。”

黄、张二先生的书中这句话的译文却是：“嫁出少女作为侧室。”这就应是只嫁一个女，不过指明是作侧室（偏房）罢了。这显然是把“以”看作表示方式的介词。可不知为什么，该书的注释中又说：“古代以妹陪娣同嫁，称妹曰‘娣’，犹侧室。”这要不与译文相矛盾，就得对译文加个说明：娣已先嫁给某人了，这是说又将其妹嫁给那人作妾，成为娣的娣。换言之，注中说的“同嫁一夫”，仅是“嫁同一夫”义，不含“两女同时嫁”的意思。

但宋祚胤先生的理解不一样，他反驳别人说：“‘归妹以娣’是说嫁女却把妹妹嫁出去，怎么能说是‘归妹可以其女弟陪嫁’呢？”他也认为“娣”即“女弟”，也就是妹妹。徐丛先生的说法又有不同：“‘归妹以娣’也就是‘以娣归妹’，译成白话的大意为：以身份低微的小妾顶替本该出嫁的女子来婚配。”他把“娣”看作“妾”的同义词，即妾中年

龄较小地位更低者了。

“跛能履”在履卦第三爻中也有一句。在那里，因后面有评价辞“凶”，所以我说其中“能”字是借为“而”，“眇能视，跛能履”是喻指无其能而希求为其事者，实是批评人的那种急功逞强、卤莽行事的作风。这个意思能够承接“归妹以娣”的上述某个理解，并因之接下就可以立即作“征吉”的评断吗？看来，这是不可能的。因此我决定倒过头来想：既然作“征吉”的评断，“跛能履”就当是比喻好的品性或行为，从而前句也该是陈述一件体现了常理正道的事。于是我认定：对于“归妹以娣”的上述理解，通统都是不能接受的，只有把其中“娣”字看作“弟”的借字，“次第”、“次序”义，并认为还蕴涵有规矩、制度、规律等意思，才能使上下两句衔接，并作出“征吉”的评断。再查帛书，此“娣”正是作“弟”，我就更有把握了。原来，“归妹以娣（弟）”是用嫁女总是以先嫁姊后嫁妹为正常、顺理作比喻，说明做任何事情都得有个次序，说开一点，办事依规矩，守正理，才能顺当；接下的“跛能履”就是承接并发挥这个意思，说：这就像瘸子用上了拐杖，才能够、也就能够行走一样。（“履”在这里是行走义，“如履薄冰”也是说“像行走在薄冰上”）这样，后面作“征吉”的评断就十分合理了——前已说过，这个“征”不是征伐义，而应翻译为“这样（发展）下去”。所以这头一爻的抽象意思，或者说要作的教诲是：办事总是遵循常规正理，前途必定顺利吉祥。这也正是本卦的主旨。至于翻译，大概可以是这样子的：如同瘸子有了拐杖就能行走一样，嫁女按次序，依规矩，自然预后顺利吉祥——我用“预后”译“征吉”的“征”大概可以吧？

最后我要说一句：把行为规则，说开一点，人把握到了的客观规律，看作人的工具性的东西，这是十分深刻的认识，说明《周易》作者有着极强的“哲学领悟能力”。当然，在他那里，这种认识还远未达到自觉，不过是一种朦胧的“感悟”，故只能用这样的比喻来表达。

把行为规则，说开一点，人把握到了的客观规律，看作人的工具性的东西，这是十分深刻的认识，说明《周易》作者有着极强的“哲学领悟能力”。

九二：眇能视，利幽人之贞。“幽人”，在履卦第二爻中见过，我是指生活在黑暗中不见光明的人，也就是瞎子（“幽”是



与“明”相对),因此,“幽人之贞”是指盲人据以行事就能帮助他克服目盲的缺陷的道理、原则、方法等等,简言之,就是盲人行事应该遵循的常理正道。所以这条爻辞不过是另行设喻,再次申明上一爻的意思:盲人(“眇”)要想能“看见”,要靠遵循盲人的常理正道。但又稍有区别:从本爻两句话的顺序看,这里是把“依次序,守规矩”当作办事顺利的必要条件了,而上一爻是比作充分条件的。因此,第一、二两爻合在一起,可说表达了一个充分必要条件假言命题,即把“办事顺利成功”和“办事依循正理”,看作是等值的。于此可见,《周易》作者的逻辑思维水平有多高啊!很遗憾,讲中国逻辑史的著作,还未能把这个极好的表明中国人有着极强逻辑思维能力的例证收集进去。

必须指出,这一爻和上一爻实乃陈述客观规律,并非叙述一个具体的行事方式,所以才不作也不可以作吉、凶评断。这对主爻位说者认定每条爻辞都是针对相应的爻位而发,是一个很大的打击。

六三:归妹以须,反归以娣。这条爻辞的意思也众说纷纭,让人无所适从,但我不想多作介绍了。有人说这个“须”是借作“娣”,指姐姐。如果初爻的“娣”确是“妹妹”义,这理解倒可以考虑,现在当然不必考虑了。有人说这“须”是“孀”的借字,即是指妾。帛书中这个“须”就作“孀”,《说文》:“孀,弱也,一曰下妻也。”“下妻”即小老婆,也就是妾。这是以上理解的根据和证据。但肯定“须”是妾义,就要把后句的“反归”解释为“被遣返回娘家”,两句才能前后衔接而使全爻有个完整的意思。事实上,主此说的朱高正博士对后句作的解说就是:“只好反归家中,降格为娣,陪嫁出去。”他只说“须是贱女之意”,且是后来沦为贱女的。可这一来,后句的“归”字就和前句的“归”字不同义了,这恐怕是不可能的。马恒君先生倒是坚持了两个“归”都是“嫁”义,但他的解释却明显不通:“‘归妹以须’是说用妾来陪妹妹出嫁。‘反归以娣’是说反而成为用娣来陪妹妹出嫁。这是由不适当变成适当。”由不适当变成适当,怎么说“反而”?该说“应该”才是。而且,对这个“变成”理应作“吉”的评断的,为什么此爻后面竟没有断辞?

黄、张二先生因袭王弼和程颐的意见,认为本爻的“须”是“等待”

义,将此爻译为:“少女嫁出去后引颈期盼成正室,应当反归待时,嫁作侧室。”这同样使得两个“归”字不同义了,而且,已是侧室,又说应当待时嫁作侧室,这通吗?

我对这一爻的理解是:两个“归”字应同是“嫁”义,“以须”和“以娣”应该同构,或者都是说明让谁“归”也即“归谁”,或者都是指出怎样“归”也即“归”的方式、规矩,再考虑到“反”不管何义,在这里都能起到让后句的意思同前句意思相对立的作用,就进而可知:“须”和“娣”应是反义词。因此,如果承认本卦中的“娣”通弟,“次序”的意思,就要说“须”在这里是“乱了次序”的意思,从而这一爻是说:要是嫁女乱了次序,应该加以更换,回到次序上来。这当然不是说要把嫁出去的女又接回娘家依次序再嫁一次,而仅是说:如果办事乱了规矩,就该改正。据此,我认定这个“反”通“返”,“回归”义,也可说是“更换”义。“须”字有“乱了次序”的意思吗?我在先秦文献中找不到例证,但“须”本是指人脸上长的毛(《说文》:“须,面毛也。”),分布得毫无规则,因此引申出“无序”的意思来应是自然的、可能的。又,“须”通“需”,故“以须”行事乃意味着只讲需要而不讲原则,也即只要利益而不顾事理,于是“以须”被赋予了不讲次序,不讲规矩的意思,这也是可能的。更为重要的是,若采用我这理解,这一爻就是在讲了按次序、依规矩是办事成功的充分必要条件后,又讲一下若是违反了规律就要及时改过来,这是极合事理逻辑的。同时,这理解还开启了下一爻,使之有了承接。这,马上就知道了。

九四:归妹愆期,迟归有时。这是承接前面的意思,又说:嫁女要是错过了最佳人选,只要耐心等待,总会有机会出嫁的。言外之意是:即使有客观原因,也不能不依规矩办事,只能等待时机依章办理。这里,“愆”是错过义。(《左传·昭公二十六年》:“王昏不若,用愆厥位。”)“期”是适当义。(《书·大禹谟》:“汝作士,明于五刑,以弼五教,期于予治。”孔传:“期,当也。”)许多注家认为“愆”是超过义,译“愆期”为“延期”,自然误解了原意。这个“迟”应读zhì,等待的意思,(《荀子·修身》“迟彼止而待我,我行而就之。”杨倞注:“迟,待也。”)有注家



训为“推迟”、“迟迟”，又错了。“时”是“时机”的“时”，“有时”即有机会。嫁女要择婿，总想找到适当的即符合自己期望值的人，但弄得不好会耽误了她的终身大事，以致最后竟不按规矩把女儿“处理”出去，这是常有的事，但这样处理并不妥当，可能更加害了女儿。《周易》作者就是借用这个人所共知的情况，说明即使在这时候，也以遵循常理正道为好。

历来对这一爻的注释和解说，几乎没有一家是接近于正确的，试看几个现代注家的译文：刘大钧先生：“少女出嫁延期，迟嫁因有所待。”黄、张二先生：“嫁出少女超延佳期，迟迟未嫁静待时机。”陈、赵二先生：“嫁女拖延了时间，推迟出嫁是因为有所等待。”马恒君先生：“嫁妹延误了婚期，等待会有出嫁之时。”

六五：帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。月几望，吉。这是举出一个特例来，说明也不是完全没有可以“违规操作”的时候。讲泰卦时已介绍过“帝乙归妹”的故事：那是商天子为了国家的长远利益，把自己的女儿下嫁给正在强大、可能对殷商天下构成威胁的小国之君周文王。这情况该特殊得可以了吧？其目的则是为了国家的利益，显示的则是政治家的胸怀、气魄和胆识。所以这一爻当是说明：在十分特殊的情况下，用心、目的又是正确的，也可以和才可以不囿于常规，放弃一下规矩。这一爻说的不依规矩之处不仅在于“下嫁”，还在于第二句。“其君”是指帝乙之女，她嫁过去是作夫人的，夫人当时称“君”。“袂”本指衣袖，比较讲究装饰，故可借以指谓带装饰的衣着。这里的“娣”字只能解释为随嫁过去做偏房的女子了。正房夫人的衣着竟不如偏房小妾的衣着华美（良），这就是不按规矩！可以破这规矩则在于这里情况的特殊和目的的伟大。下面插入一句“月几望”，我以为可有两种解法：①“几”为接近义，“月几望”，即月亮快圆了，所以这是对帝乙这种违规处理作评价，肯定它“几乎是圆满的”，故后又明确地说“吉”。②“几”是“既”的借字，“月既望”指过了古历十五，月亮由圆走向“缺”了，所以这是喻指殷商开始走下坡路了，殷天子在这情况下不得不采取这种违规做法，这做法不仅出于伟大目的，效果也是好的，

所以也评为“吉”。这二解孰优孰劣，就不好说了，因为“几”究竟是何义，在这里纯粹是个事实问题——考虑到在帛书中这个“几”作“既”，似应认第二解为优。

上六：女承筐无实，士刲羊无血，无攸利。前面几爻都是以归妹也即婚嫁为喻，这里的“女”就当是指那嫁过去的女子，“士”与之对言，就是指她那丈夫了。对这条爻辞的前两句，说解很多，互有细小的差别，高亨先生说：“疑周初之婚礼在神或宗庙中行之，女持筐，出其实以献焉，男刺羊，洒其血而祭也。”其他说法大意同此，只因引用典籍不同而小有出入，如有人说这是讲新娘初见公婆时的情况。这些我就不多作介绍了，因为不管哪种说法，最后都归结为：“总之，此爻为阴阳相离，男女相失之象。”就是说，那对男女终于未能结为夫妇——也有人说是喻女子未能生育。这样结尾说明什么呢？按我对上文的理解，这太明显了：头两爻强调地说明遵守规矩是办事顺利成功的充分必要条件，第三、四、五爻分别从不同角度作补充，这末一爻就说：不依规矩，事情就办不成。爻辞只把结果说出来，原因可想而知，就略而不说了。这样结尾，不是既承接、呼应了前文，又使论证显得更有力量吗？历来注家错解了前文，对这一爻自然只能纯作文字的注释，或用爻位说作点解释，孙振声先生能够说上一句：“这一爻，说明缺乏品德，结果不会美满”，应属难能可贵了。

我对自己的以上解说有两点感到不安。一是我没有让三个“娣”字保持同义，二是按我的这种理解，此卦同它的综卦（即渐卦）在内容上就很难说有对立统一的关系了。我可以辩护说，三个“娣”字本来就不同义，二综卦的内容本来就不一定具有对立性吗？当然可以，但我正是对此感到有点儿不那么理直气壮。



五十五、丰䷶(离下震上)

论为君者不可忽视臣下和百姓的功绩



(卦辞)亨，王假之，勿忧，宜日中。

(爻辞)初九：遇其配主，虽旬无咎，往有尚。

六二：丰其蔀，日中见斗；往得疑疾，有孚发若，吉。

九三：丰其沛，日中见沫，折其右肱，无咎。

九四：丰其蔀，日中见斗，遇其夷主，吉。

六五：来章，有庆誉，吉。

上六：丰其屋，蔀其家，闾其户，阒其无人，三岁不覿，凶。

这一卦是很难懂的，我所见到的译注，没有一家说清楚了卦的主旨，多用“丰卦说明事物‘丰大’的道理”这种类似废话的话来搪塞，对每条爻辞的解释，也多禁不起推敲。因此，我只好开辟一条全新的路，因为是全新的，请读者主要着眼于方向是否对头，如果肯定方向不错，就请自行填平路上的坎坷之处。

亨，王假之，勿忧，宜日中。

暂且不问“亨”字何义。“王假之，勿忧”，使我们想起家人卦第五爻中有“王假有家，勿恤”，和萃卦卦辞中有“王假有庙”。据此，我认定这个“假”仍是“远离”义。为了使“之”字有所指代，只好又认为前头的“亨”字乃借为“享”，指祭祀，“之”是指祭祀之地，也即“庙”，从而“王假之”也就是“王假有庙”。王离开宗庙他去，自然令人心疑担忧，故接着说“勿忧”，并解释理由：“宜日中”。由此可知这个“宜”和“利”的意思差不多，“宜日中”是说：王这样做更利于表现他如日中天的光辉。这样，“日中”就和爻辞中的三个“日中”同义了。于是想到，这卦辞可

能是全卦主旨的概括：君王要表现出自己的如日中天的光辉，就不能眼睛只是盯着自己一家一族，应该放眼于身边所有的人，以至全国百姓，换言之，要看到天下所有人的功绩，为全天下人谋福利。这同家人卦和萃卦中讲“王假有家(庙)”时，意思完全一致。明确了全卦的这个主旨，再去读爻辞就好理解了。

对这条卦辞的传统解释，同样是从“假，至也”的理解出发的，因此译文多半是：“举行祭祀，大王亲至，勿忧虑。宜在中午进行。”“筮得(本)卦，亨通，大王将来到，不用忧愁，利在正午日在中天之时。”有些注家将“假之”解释为“至丰”，译文则为：“亨通，有德君王可以达到丰盈硕大的境界；不必忧虑，宜于像太阳位居中天一样保持充盈的光辉。”“丰卦亨通，君王使天下丰大，不必忧虑，适宜日在中午。”很明显，文气都不畅通，中间夹上一句“不必忧虑”，更是令人莫名其妙。

初九：遇其配主，虽旬无咎，往有尚。这条爻辞似乎很难懂。我的思路是：头句是个祈使句，又是在向侯王、君主说话，所以“遇”的主体(主语)是“你们——侯王、君主们”，故而“配主”不是一般意义上的“主人”，也不是什么“相匹配之主”，更不能用爻位说来搪塞，说是“指九四”，而只能是指侯王、君主的手下人。一查词书，发现“主”字在先秦确实可以指称公卿大夫。(《左传·昭公二十八年》：“主以不贿闻于诸侯。”句中“主”字就是指谓魏献子，他只是大夫)我真是高兴。所以这里的“配主”相当于今天说的“合得来的手下人”。(“配”有“合乎”、“相匹配”义)。这样，“遇”就也不是注家们普遍认同的“碰上”、“遇到”义，而是“礼遇”这个说法中的“遇”，“以礼对待”的意思。(《吕氏春秋·音初》：“禹行功，见涂山之女。禹未之遇，而巡省南土。”)所以头一句是说：对你手下的公卿大夫等人，凡是合得来的，都要以礼相待。(“其”在这里可视为助词，也可看作反身代词，相当于“自己的”)这可说是本卦的“点题之句”。

“虽旬无咎”的“虽”通“唯”，在帛书中就作“唯”。“唯……无……”这个句式说明，“旬”在这里是作为“咎”的反义词使用的，故是借作“绌”，“夸奖、赞扬”的意思，“虽(唯)旬无咎”是说：(对他们)只表扬其



功绩，不责备其过失。这意思才最好地承接了上一句。注家们都把这个“旬”解释为“十天”、“遍”、“均”，等等，将这两句翻译为：“遇到相匹配的主人，尽管两者阳德相等也不致咎害”，“碰上能与自己相配合的君主，即使拖延点时间也不要紧”，真是“离题万里”了。

末句“往有尚”明白得很了：“有”是“得到”义（这个意思的“有”已见过多次了），“尚”是辅助义（《诗·大雅·抑》：“肆皇天弗尚。”），故可以翻译为“这样下去必能得到他们的佑助”。原来，礼遇臣下是为了让他更好地给自己帮忙、卖命！如果把这一句直译为“前往有奖赏”或“前往有嘉奖”，就又与上文接不上了，可不少注家正是这样翻译的。

六二：丰其蔀，日中见斗；往得疑疾，有孚发若，吉。这一爻和以下二爻，都是具体说明如何优待臣下以至百姓。“蔀”是会意字，一般从王弼注：“蔀，覆、曖，障光明之物也”，所以都认为是指草席搭成的用以遮蔽阳光的棚子。这里，我认同徐丛先生的意见：“传统易学将蔀字解释为席棚等覆盖之物，基本上是对的，但忽视了蔀字的含义，忽视了覆盖的对象。”就是说，这“蔀”字是双关的，既指席棚，又指在席棚下的人们，所以头两句应是说：丰大席棚，使之能荫庇更多的人，以致人在席棚下像是在夜晚，日当正午时也能看到星星（“斗”指北斗星等星座，也可泛指星斗）。这显是喻指君王应该团结、优待更多的臣民，并且不让他们的功劳被自己的光辉所掩盖而不为人知，而是让他们的业绩也彰显出来。这里把君主说成中午的太阳，把臣下比作星星，既突出了君主，又肯定了臣下，是比拟得十分贴切的。

后面三句很难解，我猜是这意思：这样彰显、表扬臣下的功绩，难免让人心存疑惑，也会使有些人提出非难，但这不要紧，只要真正有诚意地坚持下去，是会收到好的效果的——“疑”是疑惑、怀疑；“疾”指非难；（《礼记·缙衣》：“君毋以小谋大，毋以远言近，毋以内图外，则大臣不怨，迕臣不疾，而远臣不蔽矣。”）“发若”是高扬的意思（《礼记·乐记》：“其喜心感者，其声发以散。”），或显现的意思（《诗·周南·关雎序》：“情发于声，声成文谓之音。”）；“若”相当于“然”。

这一爻，刘大钧先生的译文是：“（光明）大片被遮住，中午出现星

斗。往得疑病，有诚可去其病。吉利。”这代表了历来多数注家的理解。

九三：丰其沛，日中见沬，折其右肱，无咎。前两句和上一爻前两句结构相同，似乎设喻完全一致，故一般都认为“沬”是天空中像泡沫一样的小星星，进而认定“沛”通“旆”，指幡幔，同样是用来遮盖物品以防日照的东西。这样，前两句和上一爻前两句的意思相同，只是加大了程度，即遮蔽的范围更大，以至于日中能见到更小的星星。这自然是说，连一般百姓的功绩，君主也加以肯定，不予抹杀。这正是卦辞说的“王假之”的内在含义，体现的是君主以百姓心为心，因此他也深得百姓之心的意思。

接下“折其右肱，吉”又是什么意思？我又这样猜：“肱”即臂膀，“右肱”喻指身边大臣；“折”或为折断义，或读shé，也是断义；所以这是说：（这样做了，）即使身边少了个得力的辅佐大臣，也无所损失，对王业的发展还是有利。

这一爻，可代表传统理解的翻译是：“（天）越来越暗，中午出现昏黑，（黑暗中）折断了右臂，（但）无灾。”

九四：丰其蔀，日中见斗，遇其夷主，吉。前两句与第二爻前两句全同，如果不认为这里有什么错漏，就只能说，这是补说第二爻的未尽之意。“夷主”是和初爻说的“配主”相对待的，故应是指“倨傲之主”，即居功自傲的贵族公卿。（“夷”有傲慢义，《论语·宪问》：“原壤夷俟。”“夷俟”即是很傲慢无礼地在那儿等待着。《荀子·修身》：“容貌、态度、进退、趋行，由礼则雅，不由礼则夷固僻违，庸众而野。”）这种人有功，所以倨傲，他们若是不和你配合，于事业大为不利，相反，你承认并且彰显、表扬他们的功绩，他们就高兴了，将更加努力为你效劳，所以特别补充这一条，说明进一步“丰其蔀”，把这种人也拉过来的必要性。有的注家认为“夷主”是指少数民族的首领，这理解与全卦主旨不大相切；有的翻译为“平常的君主”，按这意思就更讲不通了。

六五：来章，有庆誉，吉。这是对前头三爻讲的“丰其×”的效应（即对君主的功利价值），进行总结和评估了。这个“来”是震卦第二爻“震来厉”的“来”，招致的意思。“章”本来是指文采，比喻美德，这里是



用以指谓显赫的功业。（《左传·宣公十二年》：“夫武，禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和众、丰财者也，故使子孙勿忘其章。”句末的“章”字明显是指功业）“庆”和“誉”对举，该是指物质赏赐。（《孟子·告子下》：“入其疆，土地辟，田野治，养老尊贤，俊杰在位，则有庆，庆以地。”）所以这一爻可以这样翻译：这样做的结果是更加扩大你作君主者的功业，臣下百姓也将得到赏赐和相当的荣誉，这对于你今后的发展是大为有利的。

有本书这一爻的译文是：“重现光明，人们欢庆赞美。吉利。”

上六：丰其屋，蔀其家，闕其户，阒其无人，三岁不覿，凶。先解释这里的几个难字：“蔀”在这里是用作动词了，掩藏义；“闕”就是观卦第二爻“闕观”的“闕”，偷看义；“阒”和“覿”，徐丛先生解释说：“阒字的本义应为门内有恶狗看家。恶狗看家，拒人于门外，谁也不敢进前，阒字又引申出寂静、空虚等义。”“覿字从卖，从见。卖的意思是用物换钱，引申为炫耀，有主动示人之义，所以覿字的本义当是显示、现出，见只能是引申义。这里的覿就是用其本义，指君主主动会见臣民。”

对这条爻辞，注家们基本上还是因袭程颐的解释：“丰其屋，处太高也；蔀其家，居不明也；以阴柔居丰大，而在无位之地，乃高亢昏暗，自绝于人，人谁与之？故‘闕其户，阒其无人’也。至于三岁之久，而不知变，其凶宜矣。”这是完全没有领会到本卦主旨的解释。高亨先生的理解更直接一些：“既大其屋，又蔀其家，其为远室可知矣。而闕其户，则空静无人，且三年之久不见有人，其或囚，或流，或逃，或死，可知矣。”但这与本卦主旨相去更远了。

按我对前几爻和卦辞的解释，这一爻明显是和第一爻相呼应，说君主如果不按第一爻的教诲办，而是对臣下、百姓抱着相反态度的话，结果也将相反，必然“凶”。“凶”字前的五句话就是陈述相反态度的各方面的内容：“丰其屋”是说扩大自己的房子，暗示只顾自己聚敛财物而不顾人民生活；“蔀其家”是说把臣下当着家臣藏起来，不让他们发挥治国经邦的作用；“闕其户”是说对人总不放心，老是窥探别人的动向；“阒其无人”和“三岁不覿”是说深居简出，长年不理朝政，不



接近臣下和人民。这不是和以上的教诲反道而行吗？这样的君主哪会不“凶”？就我所见，对这一爻理解得最为准确的，是徐丛先生，他说本爻辞的大意是：“身为君王、天子，如果不能严于律己，而是与民争财、贪天之功、用人疑人、滥用近臣、不理朝政，必将产生灾难性后果。”这可说是这条爻辞的比较准确的意译。



五十六、旅䷷(艮下离上)

论人要有归宿感



(卦辞)小亨，旅贞吉。

(爻辞)初六：旅琐琐，斯其所取灾。

六二：旅即次，怀其资，得童仆，贞。

九三：旅焚其次，丧其童仆，贞厉。

九四：旅于处，得其资斧，我心不快。

六五：射雉，一矢亡，终以誉命。

上九：鸟焚其巢，旅人先笑后号咷。丧牛于易，凶。

本卦无疑是因四条爻辞中都有旅字而得名。《说文》：“旅，军之五百人为旅。”这是把“旅”限定为军旅了，于此卦不合。古人外出做生意，为了安全，常须结伴而行，于是“旅”由军队义引申出商旅义。徐丛先生就认定此卦是讲商旅活动，旨在教诲王子们对于商旅活动的作用有一个正确的认识。这有一定的道理，但在卦爻辞的内容中我看不出有讲商旅功用的地方。带兵打仗也好，做生意也好，都不能呆在家里，多是在外面东奔西波，所以“旅”与“道路”、“寄居”不可分，因此产生了旅途、羁旅、旅店等词语。但不管怎样，都与旅人分不开。卦爻辞中的“旅”字，都可视为动词，也可看作名词，指旅人。我于是认定，本卦是讲人生旅途，或者说，是讲旅途中的人，即把人的一生看作是在旅途中度过的，从应该如何认识旅途中的遭遇这个角度，教诲人怎样对待人生。这样，对为官当政者而言，本卦就是告诉他们如何认识仕途上的升迁沉浮，或“王业”上的起落兴衰。

小亨，旅贞吉。

这“小亨”至少有三解：①指小小的亨通，即“小”是说明“亨”的程度；②指小事上亨通，和睽卦卦辞“小事吉”义近；③是说：如果小心谨慎，则亨通。另外，主张本卦之“旅”乃指军旅的注家认为，这“小亨”是说“军旅少而精则所向无敌”。我的看法是：若认“小亨”是纯粹的占断词，应取第一义；如果当作叙事之辞，则明显是第三义，而从《周易》卦辞的通例看，“亨”前不论有无“小”、“元”之类的字，都是占断辞。

对“旅贞吉”，朱熹说：“旅非常居，若可苟者，然道无不在，故自有其正，不可须臾离也。”这是把“旅贞”看作“旅之贞”，即是指关于旅的正确道理，同时又起动词的作用，因此，“旅贞吉”是说：如果持守关于旅的正道，那么旅途将会顺利吉祥。这正是我的看法，对于我们已经见过的“艰贞吉”，我也是按这套路作解说的。把这意思看作本卦论述的主旨并据以解读爻辞，遇到字面上有歧义的地方，就好作取舍了。

初六：旅琐琐，斯其所取灾。前一句是说旅人在行旅中表现得“琐琐”，因为“琐琐”是既可用来状摹行事，又可用来说明人的品性的，从后句看，那一定是一种不好的、可能给人造成麻烦、灾祸的品质。《诗·小雅·节南山》：“琐琐姻亚，则无脤仕。”用“琐琐”形容姻亲，并说不能让他们做大官，可见“琐琐”或指自私无德，或指识短无才，或兼而有之。这里是针对一般旅人而言，应不着眼于道德品质，所以我认定这“琐琐”是见识短浅的意思。孔颖达说：“琐琐者，细小卑贱之貌也。”程颐说：“琐琐，猥细之状。”似乎只着眼于品德而非才具，我以为他们体会得不够准确。今天注家们多翻译为“猥琐卑贱”、“卑污小器”，就更夸张了。也有人将“琐琐”读为“𦣻𦣻”，多疑的意思，虽有《说文》的解释为根据，但用在这里更不恰当，因为多疑虽可能致祸，但也可能避祸的，在旅途中更是如此。

后句的“斯”字本来可能有多种解法，但帛书中作“此”，就应该认定为“此”义，作上一句的复指词。“其”指代“旅人”，也可认作助词。“所取灾”等于说“所以受灾(的原因)”——“取”在这里是“受”义，也



可翻译为“招致”，“所取灾”可看作“取灾(之)所”的倒装，“所”是“处所”义，但只是指原因之所在。因此，这条爻辞可以翻译为：旅人见识短浅，这是他遭灾蒙难的主观原因。这正是本卦要论述的主旨，下面几爻就是这意思的展开。

六二：旅即次，怀其资，得童仆，贞。“次”有“处所”义，作动词则指暂时的驻留、止歇，因而可以特指旅途中止宿的处所。所以一般认为头一句是说：旅人投宿到客舍。于是后两句应是说，这时他既怀中有旅资，又得到了对他忠贞不渝的童仆。这自然太好了，据此，有人认为“贞”字后脱漏了一个“吉”字。从下一爻末句为“贞厉”看，确实最好在“贞”字后添个“吉”字，使两爻辞律一致。李镜池先生说：“‘贞’字亦要与他词连接而成文……‘贞’字更没有单用的。”就《周易》而言，他这说得很是中肯。

但我认为，仅按上述理解，这一爻说到的旅人就谈不上“见识”了，从而同上一爻失去了联系；如果肯定这是在对当官者说话，就还要想到，“次”的更基本的义项是指“职位”、“位次”，指“处所”时，在古代更常是特指古代官吏办公治事的处所，因此，如果还把这“即”视为“即位”、“即席”的“即”，那么，“旅即次”更可能是说：在人生的旅途中登上了某个位置，也即得到了一个相当的职位。这样，后两句就应是说得到职位后既有俸禄、又有权势了——“资”指俸禄，“童仆”不仅指侍候生活的仆人，同时还指其他各种供役使的人们，即所有下属官员。从个人主观条件来说，人能达到这一步，是要有点才具、见识的，所以与上一爻联系起来看，以取这个理解为好。

九三：旅焚其次，丧其童仆，贞厉。这是说的同上一爻相反的情况。由于注家们对上一爻多作通常的、即我讲上一爻时开头提到的那种理解，这一爻自然被翻译成这样子：“行旅中大火烧了宿舍，丧失了忠贞的童仆，危厉。”或者：“投宿的宿舍失了火，随身的童仆又逃亡，即或坚守正道，也有危险。”按我的理解，则“焚其次”实是喻指被罢官撤职，甚或被推翻、赶下台，从而“丧其童仆”乃指失去权力，“贞厉”不是说“即或坚守正道，也有危险”，而是说：继续采用以前的行为方式，

或者说,继续奉行那行为方式所体现的理论原则而不予改变的话,是危险的。

第二、三爻说的是两种相反的命运情况、人生遭际,试问,是就两个人而言,还是讲的同一个人不同时期的境遇?我未见有人提出和回答过这问题,但这问题应是很有意义的。我以为,这是讲同一个人,《周易》作者是想以此启发他的受众:你有时福贵双至,自以为“贞吉”,有时又“鸡飞蛋打”,大叹“贞厉”,同一个你,为什么有此差别?能说前一情况完全是你自己经营的结果,后一局面则同你自己毫无干系吗?对这问题作肯定的回答,乃表明着人的盲目性,正是初爻讲的“琐琐”——见识短浅。由此可知,本卦暗示的“见识”,主要指对于“人生之旅”的感悟,作者是以通常的“旅途遭遇”为喻,启发他的“受众”反省自己的沉浮起落,以提高这方面的认识。

九四:旅于处,得其资斧,我心不快。“处”和“次”的意思差不多,这里说“处”,多半是为了避免重复,只是“处”表示处所时,更带暂时性,因为这个义项是从它的“暂止”义引申出来的。因此,“处”表示职位时,更加着重于地位而忽视职责。《韩非子·外储说左下》:“子之处,人之所欲也。”这“处”就是指地位,主要意味着权势,不着眼于工作责任。据此,“旅于处”的意思是:你垮台后,又因故得到一个好位置。自然又有钱有势了——第二句就是指明这一点。

高亨先生解说第二爻第二句“怀其资”时说:“亨按资下有斧字,《易》之资斧,犹今云钱财也。”他的论证很有道理,但我以为,单个“资”字本来就可以指钱财、费用,(《礼记·少仪》:“臣如致金玉货贝于君,则曰:‘致马资于有司。’”)(“斧”在古代是指兵器,还常用作刑具,用来比拟权势,是很恰当的,因此,认“资斧”为联合结构,指谓钱财与权势二者,也说得通。如果相信第二爻第三句“得其童仆”确是喻指拥有权势,那么说是因此那里才不加“斧”字,这里没有专讲权势的一句,就加了个“斧”字,不是更好吗?

对末后的“我心不快”,说解颇多,如:“旅人虽获资财而未得居处,故其心不快”;“还未结束行旅,仍在某处客旅,尚未到位”,所以



“我心不快”；“毕竟是寄人篱下，故心情不会愉快”，等等。显然都牵强得很。有些注家则只用爻位说作解，还有人不讲道理，用个“毕竟”二字应付过去。按我的上述理解，则简直不须注释：被罢官去职的人，后来又得到一个位置，即使那职位不比原先的低，也仍然耿耿于怀心里不痛快，这可说是官场上的一条规律！《周易》作者对官场中人的心理是十分了解的，所以才有此语。说“我心不快”，而不说“其心不快”，是借用“旅于处”的人自己的口来说这话，像是把他的牢骚话记录下来，更是“状声状色”，描写得极为逼真！

六五：射雉，一矢亡，终以誉命。“雉”是野鸡；“誉”为名誉、声誉；“命”和“誉”对举，当是指爵命，即职位，故“誉命”相当于今天说的“名誉地位”。这一爻仅“一矢亡”有歧解。高亨先生说：“此殆古代故事，盖有人射雉而中，雉未死，带矢飞去，虽有亡矢之失，而得善射之誉，其上因而锡以爵命，故记之曰射雉，一矢亡，终以誉命。”这应该说解释得很好了。对“终以誉命”中的“以”字，我未见有人专门注释过，有本书上说：“‘终以誉命’是以誉命告终。”从理解的结果看，这不错，但似乎把这个“以”当介词看待了。这个“以”其实是动词，“有”义。《楚辞·九辩》：“君子之门以九重。”其中的“以”字就应训“有”。朱熹对这条爻辞的解说是：“……虽不无亡矢之费，而所丧不多，终有誉命也。”似乎也用“有”训“以”。

但有人以为“一矢亡”是说“一箭而亡其命”。这是把“亡”当及物动词，宾语为“雉”，承前省去了。陈、赵二先生的书中则在批评此说“似非”之后，说：“‘射雉，一矢亡’谓射发二箭，一箭中，而一箭射失。射获雉为大得，一矢亡谓小失。”“射发二箭”显无原文中的根据，这样的“小失大得”后竟名利双收，也不大合情理。徐丛先生的解释则更出人意料：“‘一’是指一次。‘一矢亡’就是射击一次就丢失了箭。”古代的箭很贵重，丢一枝箭很是可惜，所以他又这样解释“终以誉命”：“最终的结局将使别人对自己的称赞消亡。也就是我们现在所说的丧失信誉之义。”他这解释至少有个显见的漏洞：对“命”字视而不见，或错将“誉命”当信誉了。

对《周易》卦、爻辞的训释，确实要发扬“细抠”精神，但就本爻“一矢亡”这一句而言，我以为还是采取朱熹和高亨的理解为好。他们的理解不仅字面上过得去，也没给原文增添意思，更为重要的是，按他们的理解，这一爻的整体意思就是：“矢亡”本是令“射雉”者（实为人生旅途上的“旅人”）沮丧的事，但竟“终以誉命”，这自然使他感到意外的喜悦。这就与上一爻虽然复得“资斧”却“我心不快”恰成对照了，而这正是本爻所要显示的。可见第四、五爻又是一正一反地说明：人生旅程中常有你料想不到的悲喜，就某件特定的事而言，你未曾想到是可以原谅的，但你如果对“悲喜无常”这条规律有所认识，你也就站立得更高一些，心情平和一些，从而“遇悲不悲”了。

上九：鸟焚其巢，旅人先笑后号咷。丧牛于易，凶。这是对全卦作总结了。对这条爻辞，一般都从王弼注：“居高危而以为宅，巢之谓也。客旅得上位，故‘先笑’也。以旅而处于上极，众之所疾也，以不亲之身而当灾害之地，必凶之道也，故曰‘后号咷’。”他这是着眼于鸟巢常在树枝高处，以为作者是用鸟巢被焚喻旅人从高位垮下。这显然十分牵强：鸟巢不一定在高树高位，在矮树高处或高树低处也有的；说旅人先居高位更无根据。也有其他说法，但更难让人接受。实际上，对这一爻，注家们多是纯用爻位说作解的——这可能是为了避开从义理上作解的困难。

这里的“先笑后号咷”，让我们记起同人卦第五爻中有句“先号咷而后笑”，那是喻指对“同人关系”也要采取“先小人而后君子”的态度。这里我则要说：“先笑后号咷”又是一个比喻，意指在人生旅途中，有些人，即对于人生悲喜缺少真见识的人们，必定不能找到自己的归宿——安身立命之地，因此，他们的悲喜完全取决于外界状况，亦即别人对自己的态度，得到好评、信任、提拔就喜，但必然好景不长，总是接着以悲。由此再反看头一句，就知“鸟焚其巢”不是暗示“居高位”，而是叫人想到：巢被焚，鸟儿就没有归宿之处了，于是进而感悟到：没有自己的巢的鸟，决不会随遇而安，而是偶得栖息之地就喜，又必然接着就悲的。所以头一句是“兴”，是“象”，第二句是引起的联想。



如此解释，前后两句的意思就都十分清楚了。

“丧牛于易”，自然又使我们想起大壮卦第五爻说的“丧羊于易”。那里我说，“丧羊于易”即“羊丧于易”，是说羊之所以有“羸其角”的不利遭遇，乃因它把事情估计得太容易了。此处我又要说，这个“于易”同样是把事情看得太“易”了的意思。这里，前文没有谈及牛，所以“牛”是“丧”的宾语，主语未予明说，当是“旅人”。“牛”是大动物，当时人拥有一头牛是不容易的，所以丧牛意味着大损失，从认识上说，则是比喻大的认识上的失误。这里将“易”理解为轻松、愉快的意思，即“尔还而入，我心易也”（《诗·小雅·何人斯》）中的“易”，也许更好一些。所以这一句是解释前三句所说情况的原因，是说：（之所以如此）乃因（旅人）犯了个重大的认识上的错误，那就是把人生之旅看得太轻松了。言外之意是：如果懂得人生本来多艰，常有意外的悲喜，那就会时刻作好应付艰难的准备，就会“不以物喜，不为己悲”了，那才算是找到了人生的归宿，没有这种归宿感，人是必然要“先笑后号咷”地度过一生的，这才真是人生的“凶”。可见这一爻是从反面对全卦主旨的强调，同时又使初爻的意思更其明确了。

对这条爻辞中的“丧牛于易”句，一般也解释为“在边界处丢失了牛”。让本卦末说上这样一个意思，是无论怎样解释都会让人感到莫名其妙的吧？

渐卦讲离家远征的人后来终于会要求返回家园——安身立命之地，本卦讲没有归宿感亦即没有找到安身立命之地的人，必然把握不了自己的命运，将在意外的悲喜交替中度过一生，由此看来，把这两卦的内容安排在一对综卦下面，是比较适合的，就是说，将符合“综卦的内容具有对立性”这个通例。再考虑到归妹卦是以普通百姓家都有的嫁女之事为例，说明办事按次序、守规矩才有好结果，丰卦则以太阳和星星的关系为喻，指出君主要是搞乱了自己和臣下、百姓的实在关系，必将蒙受凶险，二者论说的角度可说也是又对立又统一的，我不禁设想：如果“综卦的内容具有对立性”这个“通例”确是《周易》作者的自觉的有意的安排，那么，渐、归妹、丰、旅四卦的上述情况说明，

当卦、爻辞写好,要把它“系”到卦画之后时,“系辞的人”犯了个错误——把归妹卦和旅卦的文字给对调了,以致这两对综卦在内容上“乱了套”。得到了这个“发现”,再记起讲解完归妹卦后表示的那不安,我就感到释然了。我真希望我的这个发现能够得到易学界的普遍认可。



五十七、巽䷸(巽下巽上)

论谦虚不是要求没有主见



(卦辞)小亨,利有攸往,利见大人。

(彖辞)初六:进退,利武人之贞。

九二:巽在床下,用史巫纷若,吉无咎。

九三:频巽,吝。

六四:悔亡,田获三品。

九五:贞吉,悔亡,无不利,无初有终:先庚三日,后庚三日。吉。

上九:巽在床下,丧其资斧,贞凶。

本卦中所有“巽”字在帛书本中都作“筭”。“筭”读suàn,是古人用以计数的筹策,“巽”读xùn,通“逊”,谦恭、卑顺的意思,二者音义都相去很远,据以训诂爻辞,作出的解说自然大不一样,所以我下面只好仅按通行本作解,完全置帛书于不顾。

小亨、利有攸往,利见大人。

前两句不必解释了。“利见大人”中的“见”,在这里该读jiàn还是xiàn?这牵涉到本卦主旨和对这条卦辞的理解,需要甄别一下。但这种甄别实际上是用全卦主旨作标准来衡量、鉴定,理当在讲完全卦之后,所以我只能先说结论:我认定本卦主旨是教诲侯王、君主行事不可谦逊过头,就是说,面对别人的意见、建议不能毫无主见,因此,卦辞的这句话像是占断辞,实为叮嘱语,意思是:应该表现出大人的姿态和气魄来。换言之,此“见”通“现”,应该读xiàn——到此我们可以说,《周易》中的“利见大人”一律都是宜于表现出大人风范、气度来的

意思。

初六：进退，利武人之贞。开头的“进退”，我见到过至少八种不同的翻译：①“欲进而退”，②“进进退退”，③“茫然进退不知所措”，④“卑顺过甚进退犹豫”，⑤“进退不决”，⑥“已经冒进，就得后退”，⑦“或进或退”，⑧“前进与后退”。理解基本相同，只是译文稍有差异的还不包括在内。“武人之贞”，如果同坤卦中的“牝马之贞”和否卦中的“君子贞”联系起来，就知是指“武人遵奉的那种常理正道”，再与“进退”和“利”字联系，就可进而肯定，“武人”在这里是对指挥行军作战的人的称呼，相当于现在说的“军人”。因此，后一句是说：宜于（应该）按军人奉行的理论来处置，或者：最好表现出军人的风格来。什么时候需要说这样的话？就是说，说这种话的语境、背景是什么？想到这里，将马上领悟到，前头的“进退”二字就是交代这个背景，或者反过来说，这后一句是教人在那情况下该如何表现。由此可知，开头的“进退”，只有上述第五种翻译所体现的理解是正确的，这整条爻辞是说：当面临进退难决的情况时，要表现出军人的气魄来。军人常会遇到突发情况，是攻是守，是进是退，来不及征求他人意见，顾不上是否会受到主观武断、刚愎自用之类的指摘，必须马上做出选择，坚决果断地做出决定。这就是军人的常理正道，好的军人就是如此表现的，因此，这一爻乃是教诲说：遇到难以决断的事情时，务必要有主见，不可过多考虑谦不谦逊的问题，一定要果敢地做出决定。如此理解，这初爻就与卦名巽——谦逊挂上钩了，而且点明了全卦的主旨就是从要不要有主见这个角度去论谦逊——如果对“进退”作上述的其他理解，将会如何解释后一句和这整条爻辞，从而将对全卦造成怎样的误解，读者不妨设想一下。

九二：巽在床下，用史巫纷若，吉无咎。头一句，从而整个这一爻，遭到了极大的误解。“巽”在这里明显起动词作用了，所以高亨先生说：“本卦巽字皆伏义也。”不理睬帛书中“巽”作“筭”的注家，差不多都持此说，为了与“巽”作为卦名的谦逊义挂上钩，就尽力在译文用词上下功夫，结果造出了诸如“卑优”、“顺优”、“顺从卑居”这类似通非



通的词语。是谁,又为什么或为了什么要伏到床下去呢?则一律不作讨论和说明。于是这一爻的译文和原文一样难懂,文字则显得十分别扭,例如这几家的:“顺从卑居在床下,若能效法祝史、巫覡以谦卑奉事神祇可以大获吉祥,必无咎害”,“进入床下,用祝史巫覡祝告,纷纷扬扬,吉祥,没有咎害”,“伏于床下,用史巫辨别占断的结果是吉而无害”,等等。

我的理解是:“床下”在这里不是今天讲的“床底下”的意思。“床”通“牀”,《说文》:“牀,安身之坐者。”可见在古代,坐榻也叫“床”。依此义,“床下”就决不是指“床底下”,而是指某个宝座前下方的位置,人跪伏于这个位置,必是在向坐在那宝座上的人或神灵表示虔诚和敬畏之心,请求免灾避祸或降恩赐福。我们今天到大的寺院中去,还可以看到这种场面。这时,跪伏“床下”的人对那宝座上的人或偶像,当是十分谦逊恭顺而不敢、不想表示半点主见的。“巽于床下”就是讲这个情况和态度。“巽”在这里确实是用作动词了,可以翻译为“毕恭毕敬地跪伏于祖先神灵的宝座面前”,但不能说“巽”本来就有“跪伏”的义项,将“跪伏”改为“站立”,也无伤文义。

有了对上句的正确理解,就知下句“史巫纷若”乃是说明前句“巽”所指对象。许多注家训“史”为“职掌占卜、祷告的官员”,说“巫”是“降神祈福除灾的巫婆”,这不能说错,但在中国古代,政治、伦理和宗教是“三合一”的,史官和举行祭祀活动时的主持人——巫祝,常是同一个人,所以“史巫”虽然可以说是“史”和“巫”的合称,但主要是用以泛指事神主祭之人。“纷”有杂乱义,“史巫纷若”是形容史巫忙碌的样子,意指正在进行大的祭祀活动。这一句头上的“用”字,我未见有人专门作注,我则以为是“因”义。《尚书》中有许多“用”字,大多是“因为”、“因此”的意思,这意思在《周易》中也都用“用”字表达,如晋卦卦辞“康侯用锡马蕃庶”中的“用”字,就是“因为”义。所以这一句既是说明“巽在床下”的原因——参加祭祀活动,哪能不十分谦恭,心怀至诚,又是交代“巽”的对象乃祖先和天地、神灵——祭祀还会有别的对象吗?

于是知道了，这一爻是承接上一爻喻示的“要有主见，不可一味谦逊”的意思，作个补充说：只有对待祖先和神灵才可以只讲恭顺谦逊而不要有任何主见。这显然更是在对上一爻的意思作强调。对祖先神灵自然是越谦逊越好，所以后面的评价是“吉无咎”——我已说过，“无咎”紧贴在“吉”后面是从反面对“吉”作强调。

九三：频巽，吝。这个“频”字，高亨先生以为是“蹙眉”义，宋祚胤先生说是“蹙额”义，黄、张二先生引《尚氏学》：“王弼云，频，‘频蹙不乐’……是‘频’即古文‘颦’字。”孙振声先生将“频巽”解释为“频频表示谦逊的态度”，朱高正博士则说：“‘频’为反覆，‘频巽’指时而顺从，时而违逆，反反复复。”马恒君先生的理解最特殊：“‘频巽’的基本意思是频繁地申命，如同说朝令夕改，政令多变。”“巽”哪来“申命”义？看来他的说法毫无根据，但我认为这一爻只有他理解对了。不是说“巽”字固有“申命”的意思，这里的关键是要体认《周易》作者的思路：一个人过分“谦逊”，毫无主见，办起事来就会这个人提个意见，他接受照办，另一个人提另一种意见，他又接受，于是只好改变原先的决定。这样，献计献策的人多了，他岂不老是在改主意？如果他是侯王、君主之类的人物，不就是“朝令夕改，政令多变”吗？这结果自然会是“吝”——遗憾、悔恨不断。所以这一爻一点没有离开“逊”的主题，仍然是说“谦逊”得毫无主见，那是不行的。但读到有些注家给出的这一爻的译文，你也将“吝”：“忧忧不乐勉强顺从，将有憾惜。”“忧惧而敛伏，眼前有困难。”“频繁地占算则有难。”“武人如果以顺伏君王感到头痛，那没有好处。”

六四：悔亡，田获三品。《说文》：“品，众庶也，从三口。”可见“品”本有众多义。但前用数词作修饰语时，则指事物的种类或等级，加之“三”不一定是确数，可以只是言其多，所以这个“三品”也有不同解释，有人空泛地译为“多种多样的野兽”，有人简单地注释为“三种猎物”，有人特地说明：“‘三品’指猎物兼具供应祭祀、招待宾客和自家食用等三种功用，比喻六四用武而大有功。”为了让读者多掌握一点知识，这样注释《周易》是可以的，仅从理解爻辞的义理看，则完全不



必顾及“三品”究竟指什么，知道“田获三品”是说打猎成绩十分出色就行了。但这前一句不是“比喻六四用武而大有功”，而是一般地说“你取得了大成功”，是承接上一爻末“吝”的评语，补充说：要想没有或消除因“频巽”而造成的“悔”，除非你办事终于取得大成功。这也说得很实在，要是朝令夕改，政策多变导致的结果竟是大胜利、大成功，那么，对“改”和“变”的批评也就不能成立，并且自然会“销声匿迹”的，毫无主见而一味谦逊的人就没有悔吝，即使有过也将消除了。但这当然是不可能的。所以这一爻其实是强调地申说，“频巽”而无“吝”是绝对不可能的，即是在十分殷切地教诲侯王君主决不可“耳朵根子软”，以致朝令夕改。从行文看，这条爻辞再次表明，《周易》中把“贞吉”、“悔亡”这类词语提到爻辞开头来说，乃是为了承接前爻并起条件从句的作用。就这一爻而言，表达的条件乃是所谓“虚拟条件”，译成英文的话，该用所谓虚拟语气句。

九五：贞吉，悔亡，无不利，无初有终：先庚三日，后庚三日。吉。这是本卦难解的一爻。高亨先生用占筮说作解，倒是几句话就解完了：“筮遇此爻，所占者吉，其悔可亡，无不利，有所为虽无初可有终，举事在庚前三日庚后三日则吉。”但这等于没有解释。

我的理解是：前三句是列出三个希求出现的结果，翻译时只须前面加“办事要想”四个字就可以了；后三句是讲要达到这三个结果必须怎样行事，但只给个总的原则，那就是“无初有终”，翻译时也只要在前面加“就要”二字就行了；“先庚三日，后庚三日”则是对这原则作个说明——所以我在这两句前用冒号。按这思路，我认为这“无初”是有所针对的，那就是前面说到的做决定、发命令之前无休止地征求别人的意见而不拿出主见来作裁定的情况和作风，所以具体意思是说：根本不需要有那么多“过场”，完全可以迅速果断地做出决定；“有终”则是说，要重在效果，追求的应是好的结局。至于“先庚三日，后庚三日”，我以为徐丛先生的解释最为可取：“十个天干轮换一周为一旬，以甲开始，以癸为终。‘先庚三日’就是庚日之前三天，为丁、戊、己，缺甲，因此是无初的意思。‘后庚三日’就是庚日之后三天，为辛、

壬、癸，正好是一句的终结，所以是有终的意思。”可见“先庚三日，后庚三日”不过是对“无初有终”作个很有点幽默感的比喻而已。因此，这一爻也未离开“巽”的主题，是从正面说明如何避免“频巽”。这一爻被注家们解说、翻译成什么样子，我真不忍心让更多人知道，就不介绍了。

上九：巽在床下，丧其资斧，贞凶。这末一爻应该是很好懂的了：“巽在床下”和第二爻说的意思应完全相同，但后面的话不再是指明这是在向祖先和天地神灵表示恭顺、虔诚，并且评断为“贞凶”——这样下去必有祸害，据此可知，“丧其资斧”乃是指出这样地“巽在床下”将导致的不良后果。“资斧”，在讲旅卦第四爻时说过，是喻指钱财和权势，钱财和权势既是侯王、君主追求的东西，更是他们进行这种追求的依靠、凭借，可说是他们的命根子。想到这一层，这条爻辞的意思就太明白了，是说：如果没有主见，只会对人“巽于床下”，那将使你非但成不了事，还会失去据以成事的一切依凭、根基。这不又是最好的“呼应话”和结束语吗？现在看到了，《周易》的爻辞大多都是写得淋漓酣畅的。

也引两家的译文供读者参考：“顺从至极屈居于床下，犹如丧失了刚坚的利斧；守持正固以防凶险。”“在床下占算，丧失了斋斧，占之有凶。”



五十八、兑䷹(兑下兑上)

论同人谈判之道



(卦辞)亨,利贞。

(爻辞)初九:和兑,吉。

九二:孚兑,吉,悔亡。

六三:来兑,凶。

九四:商兑,未宁,介疾有喜。

九五:孚于剥,有厉。

上六:引兑。

在帛书本,本卦中所有“兑”字都作“夺”。夺、兑古音相同,可能通假,但意义相去甚远。我决定按“兑”字作解。

本卦最难处理的问题,是“兑”字在古代既同“悦”,又通“说”,而且“说”也常常等于“悦”,以致不好确定本卦的“兑”字,究竟是借作喜悦的“悦”,还是假为言说的“说”。主张前一说的注家占多数,其根据除了“兑”更常通“悦”之外,就是他们认为《易传》也是把这个卦名当作“悦”的借字看待的。但高亨先生主后一说也言之凿凿:“亨按《说文》:‘兑,说也。说,释也,一曰谈说也。从言,兑声。’说既从言,当以谈说为本义。《诗·氓》:‘士之耽兮,犹可说也。女之耽兮,不可说也。’正用其本义……《彖传》等训兑为说,当取谈说之义,非喜悦之悦也。”

我用“悦”字和谈说意义上的“说”字分别取代爻辞中的五个“兑”字,觉得都很难解得通畅,代之以“悦”时,更感到十分别扭。事实上,第三爻“来悦”多翻译成“来求悦”、“走过来就相怡悦”、“前来谋求欣悦”等等,不但文字上别扭,从义理上讲更显别扭。但训此“兑”为“言

说”，也不好理解。我最后认定：本卦的“兑”字确实是借为“说”，但不是“谈说”的“说”，而是“说客”的“说”——读shuì，亦即睽卦第二爻“莫之能说”的“说”。我以为，这样处理实际上也照顾到了上述两种理解：你说服了别人，使之认同你的思想主张或行动方案，你不是和他都感到高兴、喜悦吗？你要去说服某人，自然要同他谈话，“说服”不过是你谈说的结果罢了。自然，问题更在于训“兑”为“说(shuì)”是否可以把含“兑”字的五条爻辞都解得圆通，又能使全卦有个中心、主旨。

亨，利贞。

这条卦辞仅比乾卦卦辞少了一个“元”字，所以主张“元、亨、利、贞”为“四德”的注家中有人认为本卦是一个比较好的卦，并且将这卦辞句读为：“亨利贞。”或：“亨、利、贞。”但一般还是作如上的断句，有代表性的解释是：“此谓事物‘欣悦’之时，必可‘亨通畅达’；但不能‘悦’于为邪，故诫以‘利贞’。”我不知“欣悦之时”是指“悦”于为邪之时，还是“悦”于为正之时，若是前者，已经“亨通畅达”，就“诫”也无用了；若是后者，则已把“亨通畅达”限定为“欣于为正”之时，也就不必再诫了。所以这个解释如果正确，只是证明卦辞原本是废话。其实，如果认定这卦辞是针对卦名——兑的含义而发，当这样解读：“兑”要达到亨通畅达，就应持守关于“兑”的正道。显然，从这条卦辞看，这个“兑”是不好释义为“悦”的，训为“谈说”的“说”，略微好一些，认定为“说服别人”的意思，则又顺当又贴切。

初九：和兑，吉。“和”的基本意思是声音相应，即是指不同的声音彼此配合得恰到好处，形成一种悦耳谐和之音，用于人和人的关系，就是指每个人都既保持自己的个性，又不成为他人的障碍，还彼此相得益彰，互为发展的条件。所以孔子说“君子和而不同”。由此可知，“和兑”是说，在你企图说服他人认同你的主张，或赞助你的计划，或配合你的行动时，不可要求更不能强求人家无原则地和你一致，应该按照“和”的精神同他交谈、谈判，以期结果是别人既与你认同，又不感到自己失去了什么，相反，还觉得你在同他配合，给了他以支持。这无疑意味着“吉”——你为人的“吉”和“兑”的结果的“吉”。如果把这



个“和”字仅仅理解、翻译为“和和气气”、“平和”、“和蔼”，等等，那就又片面又肤浅了。在周朝中后期，各诸侯国之间的外事往来已经非常频繁而复杂了，产生了不少“说客”，自然地形成了诸多关于“兑”的规则，“和”是其中最重要的一条，所以《周易》作者要向侯王、君主作“和兑”的教诲，编为本卦初爻的爻辞。

训“兑”为“悦”的注家，多是这样翻译这一爻的：“平和欣悦以待人，吉祥。”“适度豫悦，吉利。”“和颜悦色吉。”等等。《周易》作为向侯王、君主的进言录，哪会编入这种近似废话的俗话。

九二：孚兑，吉，悔亡。如果说“和”是“兑”的根本途径和目的的话，那么“孚”，即诚信，则是“兑”的出发点与达到“和兑”的基础、保证。《周易》作者特别重视和强调“孚”、“有孚”，在教诲如何同人谈判即说服别人接受自己的主张、方案时，自然更不会忽视这一点。我们今天的一切谈判中，双方都无不强调自己的诚意，“事不关己”者讲到某个谈判不成功时，也多把原因归结为某一方或双方没有诚意。因此，这一爻简直无须解说。

在视“兑”为“悦”的注家那里，这条爻辞前一句的译文有：“相互和悦要一本于诚”，“诚孚的喜悦”，“诚信欣悦以待人”，“心悦诚服”，等等。这第二种令人费解，其余几种则给原文增添了“相互”、“待人”、“服”等意思，说明译者实际上也在强使自己把“兑”当作表示行为的动词来处理。

六三：来兑，凶。这个“来”字不好懂，我见到的“来兑”的译文，如前面引用过的“走过来就相怡悦”等，都给人以译者并未读懂原文的印象。朱高正博士用爻位说作解说：“六三处于上下两兑体的交界，一兑将尽，一兑复来，心中缺乏诚意，只是不断要弄取悦他人的表面功夫，所以说‘来兑’。六三既无才德，又左右逢迎，专门以博取他人欢心来谋取私利，终将原形毕露而受人鄙视，是以为‘凶’。”且不说别的，只分析他的“所以说‘来兑’”这个结论：他显然是把“来”理解为“招致”义，又认定“兑”在这里是指别人悦己，而非自己内心喜悦，或自己悦人；一般地认定争取别人“悦”己必然导致“凶”，那是没有道理的，

朱博士讲出的那些理由，未必是原本有的蕴涵，更像是他的强加；让本爻的“兑”和前几爻的“兑”所指不同（“和兑”与“孚兑”的“兑”决不会仅是指别人悦己），则又有使《周易》作者犯偷换概念的错误的嫌，因为本卦并不涉及不同类别的“兑”，它的“兑”概念只有一个。

将这个“兑”理解为“说服别人”的意思，前头的“来”字就好解释了：是借为“赍”，赐予、赠送的意思。（《书·洛诰》：“伋来来视予。”俞樾平议：“上来字为本字，下来字乃赍之假字。”）原来，“来兑”是说企图通过给予人家一些好处来换取人家认同自己的主张、计划、行为等等，换言之，就是在谈判中进行贿赂，实行“贿兑”。贿赂的存在本身就说明，它一定是有效用的，即使在《周易》时代，“贿兑”

（也即“来兑”）也未必不能对“兑”起促进作用。这，《周易》作者当然知道，但本爻的评断辞却是“凶”，这又说明，他下“吉”、“凶”之类的断语，并非完全着眼于事功，更是对人的行为表现作道义上的评价，并且认为从长远看，无论得道或者失道的行为都必定有相应的报应的。这大概是当时人的天人感应或天人合一观念使然。

下“吉”、“凶”之类的断语，并非完全着眼于事功，更是对人的行为表现作道义上的评价，并且认为从长远看，无论得道或者失道的行为都必定有相应的报应的。

九四：商兑，未宁，介疾有喜。对这个“商”字，郑玄作的注是：“商，隐度也。”“隐度”就是在心里暗中忖度、思量对方的真实想法，并权衡各方面的关系、利益。这在同人谈判，企求说服别人支持自己时，是必然有的心理活动。所以对这个“商”字作这种解释是有道理的。但这意思的“商”完全是单方面心中的活动，不涉及对待对方的态度问题，用作“兑”的修饰语，就显示不出究竟是怎样一种“兑法”了，因而是不能同前几种“兑”并列着说的。据此，我以为高亨先生的解释才是正确的：“商者，计议也。商兑，犹今言商谈，即相与计议之谈说也。”不过我还要说一句：这一爻乃是对第一爻作补充，说明从总的过程看，“和兑”必是“商兑”，因为你既不能强求于人，对方就必定要发表自己的看法，提出他的要求，于是同你的差异、矛盾就暴露了，这一爻就是交代：要用商量的办法、让人说话的办法去排除差异、克服矛盾，求得“兑”的结果。可见这个“商”字乃重在它蕴含的“让对方说



话”的意思。有了对“商”的这种了解，“未宁”的意思也就清楚了：“宁”是“安定”义，“未宁”是说事情还在商谈之中，尚未最后定下来。

“介疾有喜”的字面意思是：大病已愈。这个“介”就是晋卦第二爻“受兹介福，于其王母”的“介”，“大”的意思。“有喜”，《周易》中都是和疾病连用，指病愈。刘大钧先生说：“‘介疾有喜’，介疾，先儒多训为小疾。帛书《易经》作‘疥疾有喜’。所谓‘疥疾’，乃癣疥之疾，其与‘小疾’又实相近。”他这是纯粹从字面上作解释，没有想到，这一句承前句说下来，乃是对“商兑”的优点、好处作评价，意思是：（由于是商兑）即使事情尚未谈妥，也都双方心情舒畅，连病都好了。这“疾”非指生理疾患，这里也谈不上生理疾患的问题，而是指谈判中的“心病”。为了突出“商兑”的必要性、优越性，即它的能够释去双方的疑虑、“心病”的作用，这“疾”字前面的定语怎么能不是“大”义而是“小”义呢？就因为有了这个评价，这一爻后面才不再加评断辞，因为应是不言而喻的了。由于没有读出这层意思来，不知“未宁”是作“介疾有喜”的让步性状语（即是“即便尚未谈妥”的意思），也未想到本卦的几个“兑字句”都应看作祈使句，所以注家们多把这条爻辞句读为：“商兑未宁，介疾有喜。”

有人将这一爻翻译成这样子：“商度思量所欣悦之事而心中未曾宁静，能绝除谄佞者的邪疾则有喜庆。”——译者认为“介”在这里是“隔绝”的意思。

九五：孚于剥，有厉。这显然是从反面对第二爻作强调：要是没有了诚信，那将是危险的。《说文》：“剥，裂也。从刀，从录，刻割也。”剥卦中的几个“剥”字也都是这个意思，不过带有逐渐剥落的意味，这里则重在剥离、脱落。这个“于”，有人直接训为“被”，恐怕不恰当，虽然“于”可以用来引出被动的主体，“孚于剥”更可以翻译为“诚信被剥离了”。因为前头的“孚”是名词。《诗·周南·桃夭》：“之子于归，宜其室家。”其中“于”为动词，“往、到”的意思，“孚于剥”的“于”可能是这个用法：诚信到“剥”那里去了，不就是被剥离了，亦即人没有了诚信吗？人没有了诚信，或诚信度受到了剥蚀，即程度降低了，还想别人完全或继续认同你的主张和做法，自然有困难了。这就是“有厉”。

对这条爻辞的“于”和“剥”也有另一种解释：“于”是表示时间，相当于“在”；“剥”还是“剥蚀”的意思，但受体不是谋求认同者其人的诚信度，而是别人向他表示认同的程度。这样，“孚于剥”乃是说，当别人对你的认同程度开始剥蚀，即你感到程度上有所降低，似乎想打退堂鼓的时候，你才为了挽回局面而表示出诚信来。这样表示的诚信实际上正好证明着没有多少诚意，自然更可预言“有厉”。按这理解，这一爻就是对第二爻做这样的补充：诚信是“兑”的根本，要一开始就表现出来，把它作为手段来应付局面，那只会坏事。以上两解虽有不同，但是相通的，更都是对第二爻作补充和发明，所以不必拘泥于其间的区别。

上六：引兑。“引”字的义项很多，没有一个用在这里可以说是贴切的，加之后面没有评断辞，就更难选择了。历来注家的注释、译文也少有参考价值。高亨先生说：“引兑者，言及于我而我乃说也。即有人牵引我言，而我乃言也。”这是把本卦当作生活技巧指导了。其他许多注家的译文则多是这样子的：“引导而喜悦”、“引诱他人相互欣悦”、“无止境地豫悦”。将“喜(豫)悦”改成“说服人”就更不通了。

因此，我要向读者说，我没能懂透这条爻辞，只能说出的一个想法：如果第四、五爻确实分别是对第一、二爻的补充、说明，那么，这末一爻就当是对第三爻“来兑，凶”的补充和发明。“来兑”实为“贿兑”，其“兑”的效用一定难于长期保持，要长久地、不断地贿下去，既难有自身资源的保障，恐怕也终有感到得不偿失即不划算的时候。这是“来兑”的本质规定性。也许，就是针对这一点，作者又特在这一爻从正面提醒说：要使你的说服人的工作能有长期的效用啊！换言之，务求一旦说服了某人，他就会永远信从你。这当然只有“和兑”与“孚兑”能够达到，“来兑”是决办不到的。这样理解，文字上还算过得去，因为“引”字确有“长久”义。考虑到萃卦第五爻“引吉”的“引”，也应训为“长久”，对此就更加有把握一点。

本卦是讲说服人，也即要让别人听自己的，巽卦是讲不要一味听别人的，也即要拒绝别人的说服，这就是巽卦和兑卦这一组综卦在内容上的对立性。



五十九、涣䷺(坎下巽上)

论救治民心涣散之道



(卦辞)亨，王假有庙，利涉大川。利贞。

(爻辞)初六：用拯马壮，吉。

九二：涣，奔其机，悔亡。

六三：涣其躬，无悔。

六四：涣其群，元吉；涣有丘，匪夷所思。

九五：涣汗其大号，涣王居，无咎。

上九：涣其血去逖出，无咎。

在《周易》六十四卦中，最难作出公允解释的，我以为要数这一卦。这不仅是因为注家们对本卦的理解极为分歧，更主要的是本卦的关键词“涣”字，明显是在几个意思的变换中使用的，基本意思是什么，似乎作者自己都没有完全想清楚，自然令人难以把握。因此，对本卦的理解存在分歧可说有其“内在的原因”，即文本“自身的”原因。

亨，王假有庙，利涉大川。利贞。

“亨”是断辞，不必理睬。“王假有庙”一句，在萃卦卦辞中也有，这说明本卦和萃卦有某种联系。萃卦的主旨是讲会聚人心，以求全国上下团结一致，与本卦卦名“涣”所意味的离散、瓦解正相反对，这“王假有庙”所体现的联系又在哪里呢？我认为是在这里：正是在人心涣散、社会呈现出瓦解的趋势之时，王才需要离开朝廷，外出去会聚人心、凝集各方力量；此卦的大背景，也即论述的主题是“涣”，而教诲的，要求于侯王、君主的，则是变“涣”为“萃”；“涣”时呼唤“王假有庙”，以求达到“萃”，王想实现即恢复到“萃”，必须走出朝廷，也即“王假有庙”。

因此可以肯定，“王假有庙”在这里同样是说“王离开朝廷”，不过在萃卦那里，目的是积极的，是去“会聚人心”，在这里是消极的，是去“救治涣散局面”——还记得吗，这“假”通段、遐，离开义；庭是指朝廷。

后两句的含义不必解释了，但我想对比地说一下：“王假有庙”句之后，在萃卦是接“利见大人”，这里则接“利涉大川”，这个区别似也说明，在那里是从肯定方面教诲王要表现出为王者的风范，这里是从事否定方面告诫王不可畏首畏尾，要拿出涉大川的勇气和胆识来。因此，末句“利贞”在这里未必是在讲了“利涉大川”后，又补说什么“此时要持守正道才会有利”，而是作“利涉大川”的“明确语”，就是说，“贞”的内容就是关于“要敢于涉大川”的道理，即“利贞”应翻译为“还要这样坚持不懈地做下去”。

初六：用拯马壮，吉。“用拯马壮”在明夷卦中也有一句，我在那里说，相当于“用壮马拯”，联系上文看，意思是：昏君左腿受伤行走不便了，就让他骑上一匹壮马，喻指他失明还不严重，尚可救治。本卦初爻说上这样一句，如果不同某个背景相联系，是无法解释的，因此只好把卦名“涣”字指示的情况，和卦辞中蕴涵的王离开朝廷乃是为了“救涣”，看作这初爻爻辞的背景。于是，这个“拯”的宾语、受体，当是“涣”，从而这一爻是说：用壮马去救治“涣”，结果才会好。马壮意味着它跑得快，跑得远，并且能够拉很重的东西，故这话实际上是教诲说：救治涣的局面，既要快，又要措施得力，这样才会效果好。初爻一般都起点明全卦主旨的作用，可见本卦主旨不是讲涣本身，而是讲如何去救治涣的局面。就因为如此，这初爻中才可能不出现“涣”字。胡炳文说：“五爻皆言涣，初独不言者，救之尚早，可不至于涣也。”这体会显然错了。其他各爻虽然皆言涣，可并未说依次“涣得”越来越重，怎么能据此得出初爻未言涣是因为“不至于涣”呢？他这是因袭程颐、朱熹等大家的理解。朱熹注此爻时就说：“居卦之初。涣之始也，始涣而拯之，为之既易，又有壮马，其吉可知。”似乎这句爻辞完全是针对初六而言。程颐说的前几句几乎与此完全相同，接下又说：“六爻独初不云涣者，离散之势，辨之宜早，方始而拯之，则不至于涣也，为教深矣。”



这说明古人解《周易》是不大讲逻辑的，刻意拔高则是时代造成的他们“人格上的通病”。

九二：涣，奔其机，悔亡。“涣”字在《诗经》中就有了，有二义，一是指水流盛大，《诗·郑风·溱洧》：“溱与洧，方涣涣兮。”二是指向四周流散开去。（《诗·周颂·访落》：“将予就之，继犹判涣。”毛传：“判，分；涣，散也。”）从“涣”字从水看，第二义是从第一义派生的，而两义都可归结为描述水从某处涌出并向四面八方流去的状貌。因此，“涣”首先是表示状态的不及物动词，离散义，用于陈述社会局面，给人的印象是社会失去了凝聚力，人心不齐，动荡不安，像洪水向各方涌去。水向各方流去，自然会冲开、带走许多东西，所以“涣”也可用作及物动词，“使……离散”的意思。

这一爻的“涣”字明显是不及物的，仅是给出一个人心离散、组织瓦解、社会动荡不安的局面。所以我在后面加了个逗号，使之单独为句，可以翻译为“社会动荡，人心离散之时”。“奔其机”是教诲在这种情况下该做什么，也即怎样处置“涣”。

“奔”和“机”，帛书中分别作“贲”和“阶”。这四个字都是多义的，加之“机”还可以视为同“几”，“奔其机”自然会解出许多花样来。按我的理解则意思清楚明白而单一，那就是：“贲”借为“奔”，用的是“奔”的本义——快跑；“机”和“阶”为同义词，在这里是指事物变化的关键或原因。（《韩非子·八说》：“任人以事，存之治乱之机也。”这“机”是关键义。《庄子·至乐》：“万物皆出于机，皆入于机。”此“机”为原因义。《诗·大雅·瞻卬》：“妇有长舌，维厉之阶。”这“阶”是根源义。《国语·周语中》：“夫婚姻，祸福之阶也。”这“阶”是原因义）因此，“奔其机”是说“跑到关键的地方去”，或者“尽快找到原因”。“其”在这里当是指代“涣”。所以这一爻应该这样翻译：面临社会人心涣散、各级组织可能瓦解的局面时，首先要抓住事情的关键，也就是尽快找到它的根源、原因，这样才不会因为处置不当而生悔恨。这从事理上说是讲得十分中肯的，从文章上说则是对上一爻的最好的承接，也是对侯王、君主的最好教诲。

注家们对这条爻辞的理解却多是这样子的：“水势盛大而奔逃及时，悔事过去了。”“涣散之时奔就几案似的可供凭依的处所，悔恨消亡。”“水散而奔于台阶，悔事消亡。”

六三：涣其躬，无悔。这个“涣”显为及物动词，“躬”为自己义，所以这头一句一般都翻译为：“水势盛大将淹及自身”、“涣散自身”、“水散流至自身”。但这究竟是说明什么呢？译者却都不予涉及而满足于作爻位、爻象的分析。这是在应付读者。倒是朱熹的解说中有一句触及了要点：“（六三）居得阳位，志在济时，解散其私，以得无悔。”就是说，他认为“涣其躬”是说“解散其私”，即“躬”在这里是从“自己”义引申出来的“私”或“私利”、“私心”的意思，这就解对了。确实的，社会人心涣散，组织瓦解，必是因为居上位者私心太重，只顾谋取个人私利而置广大下层群众的利益于不顾，因而失去了凝聚力。这就是“涣”的根源，明确这一点则是治“涣”的关键。因此，居上位者要治“涣”，要恢复凝聚力，首先是去私欲，立公心，只有这样才能治出好结果来并因而得以“无悔”，否则，“涣”是治不了的，只会越治越“涣”，终将有悔。《周易》作者深明此理，所以用这意思来承接上一爻说的“奔其机”。“其”是自身代词，相当于“自己的”——“其”字的这个用法，我们已见过多次了。

六四：涣其群，元吉；涣有丘，匪夷所思。这个“群”一定是和上一爻的“躬”相对，故是指小集团也即上层统治者们的利益。最高统治者只是统治集团的代表，他的主张、政策、意志要通过这集团中的成员们来实现，他们则常常打着他的旗号来谋私，所以即使最高领导人有着较好的个人品质，也不足以保证这个统治集团办事总是以全民的利益为指向。因此，侯王、君主要治社会的“涣”，仅仅“涣其躬”是不够的，那只是他治好“涣”的前提，整个统治集团成员都树立起公心了，才意味着治“涣”的成功。所以接着“涣其躬”之后，又说“涣其群”，并评为“元吉”。“群”本指三个以上的兽畜构成的集体（《国语·周语上》：“兽三为群，人三为众。”），也指同类、朋辈（《礼记·檀弓上》：“吾离群而索居，亦已久矣。”郑玄注：“群谓同门朋友也。”）。由于上一爻的



这样地让语境来定义词语的实际含义，《周易》作者是运用得十分娴熟的。专门研究一下《周易》中的修辞手段，可以写出一篇好文章。

“躬”字已被引申为“个人私利”的意思，相应地，“群”在这里就是指“小集团的利益”了。这样地让语境来定义词语的实际含义，《周易》作者是运用得十分娴熟的。专门研究一下《周易》中的修辞手段，可以写出一篇好文章。

这一爻后面两句比较难懂，有人照字面直解：“丘”指高地；“有”犹“于”；“夷”为平常义，故“匪夷所思”是说很难想象，于是将这两句翻译为：“大水上涨到山丘，水势之大难以想象。”但这理解与上文的意思衔接不上。有人说：“‘丘’，山丘，喻‘大’。这两句紧承前文，说明六四既能散其‘朋党’，又能化小群以聚成大群，成‘混一天下’之功，此非常人所能思及。”这倒是与上文联系上了，但添加了注者自己的想象，整个理解缺乏文字上的根据。我的想法是，“有”在这里是保存义，《韩非子·饬令》：“兵出必败，取必能有之。”“丘”为土山，特指大水淹没不到的地方，故“涣有丘”是承前文说：不可能把“群”中所有人的私利都“涣”去的，总有一些会保留下来（实指总有些人死抱住他们的私利不放）；下句则是指出，这正是那些“匪夷之人”所希求的——“匪夷”是对统治集团内部极端自私、不能顾全大局的人的贬称；“匪夷所思”不是今天的意思，古时还没有这个成语。我这理解未必准确，但按这理解，这两句就不但承接了上文，还含有要警惕“匪夷之人”阻挠你救“涣”大业的暗示，从而使得这整条爻辞的意思更为完整也更有意义了。

九五：涣汗其大号，涣王居，无咎。如果这个“汗”是“汗水”的“汗”，就只能将它看作“涣”的后置修饰语，即“涣汗”实为“汗涣”，是说像人出汗一样地把某个东西“涣”出去，喻示“涣”出去就再也收不回来了。“大号”在这里是“涣”的宾语，故只能是指大的号令、政令。因此，本爻头一句作为祈使句是说：你发出号令、政令后就再也不要收回。这当然是说你要言必信、行必果，决不朝令夕改，这样才能取信于民，实现救“涣”大业。如果对这个“汗”作不出别的解释，头一句就必是这意思。

“居”在此也是作“涣”的宾语，所以我以为是“奇货可居”的“居”，

但是用作名词，指所“居”之物，也即积蓄、囤积起来的财物，故“王居”乃指君王所积聚的财产。这样，“涣王居”就是说把君王搜刮来的财产分发给人民。这一句放在“涣汗其大号”句之后说，显然意味着君王发出的“大号”中，有一项内容是他宣称将带头把他自己的财物拿出来分给人民，所以与上文在意念上是联系得很紧密的。如此言而有信，自能得到人民信任，人民也就不再追究、怪罪他以前的谋私行为，他的凝聚力也就可能恢复了。所以评价说：“无咎”——“无咎”是双关的，既指人民不责怪他了，也指这样做的后果不坏。

不少注家释“涣汗”为“浩瀚”，说“大号”即“呼号”，认为“王居”是指王的居室。这样作出的解说和给出的本爻的译文，可想而知，即使局限于这一爻可以讲得通，放到上下文和全卦中去看，是绝对说不过去的。

上九：涣其血去逖出，无咎。“血去逖出”和小畜卦第四爻的“血去惕出”读音全同，只是“惕”字改作“逖”字了。这是否就是将那里的“血去惕出”搬到这里来了呢？我的回答是肯定的，因为把我在那里作的解释，用到这里来不但也说得通，而且可说“天衣无缝”。再查帛书，这个“逖”字和在小畜卦中一样，也是作“汤”，就更有把握了。因此，这一爻是预言按上面的教诲去治“涣”将会达到的结果：“涣”救过来了，社会又有了凝聚力，你作为最高领袖的威望得到恢复，所以你对“涣”的忧虑必将消除，你从这次救“涣”中得到了教训，今后就会时刻严格要求自己和统治集团成员，警惕再犯以权谋私的错误（此乃“涣”的根源），这样，你就会永远“无咎”——不会受到责难，不会罹受祸殃。这意思不是既正确深刻，又承接了上文，既与初爻相呼应，又很适合于用来结束全文吗？

现在可以对本卦的“涣”字作个总结了。作卦名的“涣”字，实为“治涣”义，“涣本身”则指人心涣散、各级组织近乎瓦解的社会局面。爻辞中的六个“涣”字，细分起来，是在五种不同含义上使用的：在第二爻中是“水盛貌”，故是比喻地给出一个涣散的社会状态、局面；“涣其躬”和“涣其群”的“涣”为及物动词，是离散义，但说是“冲散”、“荡涤”义，更为准确，也更贴近“水盛貌”的本义；“涣有丘”的“涣”兼有以



上二义,故此句既指水虽盛大,但并非没有未被它淹到的地方,也指水的冲力虽大,但仍有它冲不走的東西;第五爻中的“涣”虽也是及物动词,但着眼点不在涣的对象,而在主体,故是从“离散”义引申出来的“发出”义了;末一爻的“涣”字则和卦名的“涣”字相同,“治涣”义。卦名用字如此多义,在《周易》六十四卦中是极为罕见的,可说仅此一卦。

最后我提前指出一点。涣卦的覆卦是下面就要讲到的节卦,节卦的“节”字有约束、限制义,如果宾语指钱财之类的东西,就是节省、节约义;作不及物动词,则指用礼制来约束自己;作名词,就是节操或礼节的意思。如果我们把“涣”字的含义同“节”字的这些义项一一对应起来,将不但有助和加深对本卦的理解,对于《周易》作者把论述的内容具有对立关系的两卦,安排在(也即“系到”)一对综卦后面,也将有更加深刻的认识。

六十、节䷻(兑下坎上)

论节俭



(卦辞)亨，苦节不可贞。

(爻辞)初九：不出户庭，无咎。

九二：不出门庭，凶。

六三：不节若，则嗟若，无咎。

六四：安节，亨。

九五：甘节，吉，往有尚。

上六：苦节，贞凶，悔亡。

这是《周易》中主旨清楚明白，文字也通俗好懂的一卦，卦名“节”更是“取字题名法”和“主题题名法”达到完全统一的范例。《说文》：“节，竹约也。”即“节”最初是指竹节，逐渐引申出节制、骨节、礼节、节俭等义。从本卦内容看，表达其主旨的“节”字主要是节俭的意思。

亨，苦节不可贞。

这条卦辞，有人句读为：“亨，苦节不可，贞。”其译文是：“《节》卦象征节制、亨通；但不可以过分节制，应当守持正固。”译者的思路是：“亨”是对“节”的总体评价；“苦节不可”是作个转折性补充；但不可过分地“节”，故“苦”在这里是副词，“过分”义；“贞”是“不可过分”的“明确语”，即是对节的正面规定。这个理解，仅就这卦辞看，是无可挑剔的，只是有违《周易》中“贞”字不单用的通例。

我的理解不一样。“苦节”，在最后一条爻辞中也有一个，在那里，是接着“安节”、“甘节”说下来的，“安节”、“甘节”明显是动宾结构，即“安”和“甘”都是意动用法的及物动词，“苦”就也该是“苦于……”、



“以……为苦”的意思。因此，如果承认两个“苦节”应该同义，对这卦辞的上述理解就不恰当了。

“不可贞”使我们记起坤卦第三爻说的“含章可贞”，我们解说过，那个“可”是“适合”义，“可贞”是“符合正道”的意思。由此可知，“苦节不可贞”应该连读，是说：以过节俭生活为苦，这不符合正道。按这理解，这一句就是从反面申说前句的原因、理由，即说明“节”之所以能致“亨”，乃因“节”意味着按正道行事和生活，如若不“节”，就不合正道，就不会“亨”了。

高亨先生释这条卦辞说：“节者俭也……古圣人贵俭——苦节者，以俭为苦也。苦节则必奢，君子奢则病国，小人奢则败家，是苦节乃不可之事，曰苦节不可贞。”我以为这个解说是最中肯的。

古人多训本卦的“节”为止义，如根本不解卦、爻辞，只释卦名的京房就说：“水居泽上，泽能积水，阳止于阴，故为节。节者止也。”有人把这卦辞里的“贞”训为“常”。局限于这条卦辞，也讲得通，说法是：节制是美德，故亨通；但若过度，就会使自己吃苦，不可以当作常则。或者：只有调节得当、适中，才会亨通；如果太过，会使人感到痛苦，节制就成了刻薄，不可能维持长久的。按前一说，则“节”为“节制”义，依后一说，“节”是指“调节”，两说都视“苦”为副词。

初九：不出户庭，无咎。这一爻和下一爻，叙事辞只差一字——“户”改成了“门”，但占断辞却一为“无咎”，一为“凶”，这自然要使注家们在“户”和“门”的含义、区别上大作文章，先引《说文》：“户，护也，半门曰户，象形。”“门，闻也，从二户，象形。”再引《玉篇·户部》：“户，所以出入也。一扉曰户，两扉曰门。”《玉篇·门部》：“门，人所出入也，在堂房曰户，在区域曰门。”但最后得出的差别顶多是：“户”是向内的门，而“门”是通向外的出口；或：门庭比户庭更接近外面，户庭为户外之庭院，门庭指门外之庭院。

根据户和门的上述区别，要讲清结果竟是“无咎”和“凶”的对立，是不容易的，只好发挥想象，大加附会了。例如说，不出户庭意味着“节制慎守”，“不出门庭”则是说“拘于节制”；“不出户庭”说明能保守

机密，“不出门庭”乃指死守在家里，将失去外出闯天下的机会；“‘不出户庭’是针对个人的自我修养而言的，而‘不出门庭’则是针对国家的管理而言。”等等。这当然没有说服力。高亨先生的看法不一样，说是“无咎”和“凶”的区别不过是今俗间卜书云“不利出门”和“不利在家”的区别。他这样说实际上是认为，二者都不过是筮辞，故而不必也不能追问原因、理由。陈、赵二先生在肯定高先生的意见“得之”后又说：“然就〈节〉卦而言，‘不出户庭’、‘不出门庭’似指自我约束而言。”“不出户庭”是“时止则止，约束于家，故得无咎”。“不出门庭”是说“时行则行，当有为于世；今反固执于节，自缚手脚无所行动，故凶”。这大概代表了当今注家的一般看法。

这里，我的思路是：本卦主题是论“节”，因此，先要交代什么是“节”，但这似乎是人人都知道的，不必论述，因为“节”作为人的一种美德，其本质规定实际上乃在于最恰当地把握了它的度：过犹不及，只有适度的“节”才是作为美德的“节”。所以作者就通过说明“节”的度来交代什么是节。这是论说的逻辑起点，是为下文具体论述人该如何对待“节”提供理论前提，也即说话的基础。由此可知，本卦前两爻是一起说明什么是作为美德的“节”，亦即：对于节来说，最重要的是掌握度。作者的表达方式则体现着《周易》的特点，他是利用“户庭”和“门庭”的差别仅在后者更靠近外面的世界一点点，也即离家更远一点，说明节俭有个度，只要超出了一点，就不是美德而是坏品质了。这两爻中都没有“节”字，但如徐丛先生所说：“实际上省略了一个‘节’字。节是卦的主题，被省略是《周易》卦爻辞通例。”我以为，对本卦前两爻作这种理解，是最为恰当的。

这里也许要回答两个问题。一，为什么用两爻来说这个意思，并在一爻中说不行吗？我的回答是：是可以，但分作两爻说也可以，甚或更好：要知道，《周易》每卦有六爻，如果他后面只有四层意思要说，这最先的意思就只好分两爻来说了。二，“过犹不及”，这里是说“过”了不行，还是说“不及”就不行？我的回答是：仅从两个形象的比喻看不出作者强调哪一方面，似乎语带双关，但从历史实际看，应说他这是



在“拉”，而不是在“推”，即仅仅是说“过”了就不行，即：你在适度的范围内讲求生活享受，还可以说是“节”，但只要超过了一点，就是奢侈浪费了。我这样理解的根据是：①这是在对侯王、君主说话，实是教诲他们不要追求生活享受，不可滥用资源；②在先秦著作中，特别是在《论语》、《老子》中，具体地讲到“过犹不及”的适度即中庸原则时，大多是着眼于不可过，即反激进、过头，极少是提醒“不及”就不行的。

九二：不出门庭，凶。上面实已解说过了，不必重复。

六三：不节若，则嗟若，无咎。这条爻辞有三种理解。①这意思是：虽不节制，若能嗟叹自悔，有改过迁善之意，也可无咎。②这是说，若不知节止，即没有节操，就会后悔而悲叹，但这又能怨谁呢？即这是咎由自取。这两种理解都视“若”为语词，没有意义，“嗟”则指因反悔而叹气。③认为“若”相当于“焉”，前两句是说：不节则多费，多费则穷困，穷困则悲叹；于是认定，既言嗟若，则不宜又言无咎，故“无咎”二字必为衍文。

我的看法是：从接下两爻是说“安节”、“甘节”看，第三、四、五爻都是描述人对“节”的主观心理态度，并且是按“由较差到较好”的顺序排列的，所以评价依次是“无咎”、“亨”、“吉，往有尚”。据此可以断定，“不节若，则嗟若”是讲人还处在这样的阶段：虽以节俭为苦，但只要实际上做了不节的事，心里又一定感到不安、痛苦。很明显，这阶段上的人对于应该节还是有认识的，并且也愿意节，希望节，只因意志薄弱或其他原因，暂时还未能一贯地、完全地做到。这样的人最后应是可以做到“节”的，而且多数人恐怕都要经历这个阶段，所以评价为“无咎”是十分恰当的——既指他在“节”的方面不至于犯大错，也指这时不宜去责怪他，而是应该鼓励他。依这理解，两个“若”乃是表示断定的语气，相当于“焉”，指示“不节”和“嗟”两者都是事实，“无咎”显然不是衍文，“嗟”是痛苦的叹息，即对自己不能坚持“节”感到后悔和懊恼。

六四：安节，亨。很清楚了，这是说安于节俭，即对自己过节俭生活感到心安理得，不再“嗟若”了。这状态虽比上一爻讲的情况为好，但下一爻讲的才是“节”的最高境界，为了有所区别，故这一爻只说“亨”，把“吉”的评价留给下一爻。

九五：甘节，吉，往有尚。《说文》：“甘，美也。”《玉篇·甘部》：“甘，甘心，快意也，乐也。”可见“甘节”是说以自己过节俭生活为美，从中感到快乐，得到精神享受。这种人自然决不会“不节”，他简直不会有物质生活方面的不幸，故必须评价为“吉”。后面还加一句“往有尚”，是说他这样下去，还会获得更多的好处，即生活得更好。这个“有”同“又”，“尚”在这里是用它的本义，增加的意思。（《诗·齐风·著》：“尚之以琼华乎而！”）有人说这个“尚”是借为“赏”（从而“有”是获得义），也说得通，但要说清谁来赏，就难了，说是“天”来赏，就不如干脆说“尚”是增加义，这样解释，还把这一爻中隐含的“这种人生活得极好”的意思彰显出来了。

从第三、四、五爻看，本卦讲的“节”确是指节俭，即生活节俭和节约资源，理解为一般的“节制”，或以为是特指“节”操，很难贯彻全卦。从历史实际看，当时的有识之士都要向统治者进言“节”，社会上更普遍以节为美德。例如孔子就鼓吹：“礼，与其奢也，宁俭。”（《论语·八佾》）老子更说：“治人事天莫若啬，夫唯啬，是以蚤服。蚤服是谓重积德。”（《老子》第五十九章）

以上三条爻辞不能不让人想起孔子的名言：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（《论语·雍也》）第三爻说的正是对“节”有所知但又还未能完全奉行的人，即是“知之者”；第四、五爻讲的就分别是“好之者”和“乐之者”了。因此，三者乃是由低到高的三个修养阶段，三种不同境界。

上六：苦节，贞凶，悔亡。承上几爻读下来，这“苦节”自是“苦于节”，即以节俭为苦的意思；从六条爻辞的结构看，前几爻从正面讲对于“节”应该抱什么态度，这最后一爻就从反面讲，即交代一下不可以抱什么态度，是最为恰当的了，从而这“苦节”也要理解为以节为苦。因此，对于不少注家将这“苦节”翻译为“节制过分”、“苦苦守节”、“极端的节制”，等等，我真不知道这是为什么。仅从逻辑上说，这些意思的“苦节”倒也可以说是对于“节”的不正确态度，也不合中庸原则，但在实践上，批评这意思的“苦节”必是因为教诲对象确实守节过分，而



这是一定不合《周易》的“时代实际”，更不合当时的侯王君主们的生活实际的——《老子》中对他们生活的描述是：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余。”（第五十三章）对这种人，《周易》作者还会劝说他们不要过分节制，以免造成“凶”的结果吗？

这条爻辞中的“贞凶”，宋祚胤先生译为“那么即使合于正道也危险”，这明显不妥：“即使”是表示让步，这样说没有根据；说“合于正道也危险”，更没有道理。黄、张二先生翻译为“应当守持正固防备凶险”，这是因为他们认为“贞”字后是“凶”、“吝”之类的表示不祥的占断辞时，“贞”就是“守持正固以防……”的意思，但我不认同他们的这种理解。高亨先生说：“苦节者，以俭为苦也……盖苦节则奢，贫而苦节，则为盗贼而蹈刑戮。富而苦节，则荡家财或蠹邦国。故此爻又申之曰：‘苦节贞凶。’既言贞凶，不宜又言悔亡，疑悔亡二字衍文，盖今文经之所无也，说见《大过》。”他未对“贞凶”作解释，但从所作推论看，是认定为“这样下去不予改变的话，将导致凶的结果”的意思。我以为这理解才是正确的，对“凶”、“吝”前的“贞”字作这样的解释，正是我的主张。“悔亡”是否衍文？可能是的，但不视为衍文，而看作“贞凶”的转折性并列成分，并且同样是“如果……，那么……”这样一个“因果结构”，从而应视“亡”的主语是“凶”，承前省略了，也可以的。这样，“贞凶，悔亡”就可翻译为：这样下去必凶，只有及早悔改，才可避免凶（即“凶亡”）。这不既在文字上过了关，又一点不违作者的原意吗？

这里必须注意，“苦节”只是说以节俭为苦，限于陈述人的心理情感，在行为层面上，“苦节”者可能还是在“节”的。所以这里的关键，是他既以为苦，就必不可能长久地“节”下去。孔子曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”（《论语·卫灵公》）以节为苦的必是小人，小人穷久了是一定会胡来的。这才是本义中“贞凶，悔亡”的实在含义和教诲所在。因此，在涉及“节”的问题上要避免“凶”，也即“凶亡”，必须在净化主观世界上努力，变苦节为安节以至甘节。想到这一层，本义的“悔亡”就非但不是衍文，而是承载着作者的一个极为深刻的思想——我这是否拔高了《周易》和它的作者？

六十一、中孚 ䷼ (兑下巽上)

论诚信之道



(卦辞)豚鱼吉，利涉大川，利贞。

(爻辞)初九：虞吉，有它不燕。

九二：鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。

六三：得敌，或鼓或罢，或泣或歌。

六四：月几望，马匹亡，无咎。

九五：有孚挛如，无咎。

上九：翰音登于天，贞凶。

本卦卦辞和爻辞中都没有“中孚”字样，起名“中孚”自是用的“主题题名法”，但发明“主题题名法”这个名称的陈、赵二先生却在他们的书中说：“《中孚》卦卦名取自居于中位的九五爻辞‘有孚’，其与卦象、卦爻辞无必然联系。”多数注家未直接涉及这问题，黄、张二先生则明确地说：“《中孚》卦，正是阐明中心诚信的意义。卦辞用‘感化小猪小鱼可获吉祥’，喻诚信之德应当广被微物，并称此时利于涉险，利于守正。卦中诸爻从不同的角度指示其理……”我倾向于黄、张二先生的看法，并且认为，这是《周易》作者在许多卦中结合具体问题，从不同方面讲了“孚”的作用之后，又特别专用一卦，对“孚”本身作一般性的论述，所以不仅“孚”——诚信成了本卦论述的主题，而且卦爻辞都是围绕这个中心展开的，换言之，都是以“中孚”为主语，省略了。

豚鱼吉，利涉大川，利贞。

“豚鱼”有两种理解，一是认作偏正结构，指一种外形像豚的鱼，有人就翻译为河豚，或江豚；一是看作联合结构，指豚和鱼二者，王弼



就说：“鱼者，虫之隐者。豚者，兽之微贱者也。”对“豚鱼吉”也有两种解释。一说：“此句以信及豚鱼，譬喻‘中孚’之德广被微物，故获吉祥。”主此说的注家中就有人把“豚鱼吉”翻译为：“（诚信到）能感化小猪小鱼，（故而）可获吉祥。”有人稍有不同，译为：“孚能感化豚鱼，使它吉利。”竟把获“吉”的主体也看成“豚鱼”了。译者解释说：“卦辞说‘孚’能感化异类，这就把‘孚’的作用提到了一个新的高度，足以作为全书训‘孚’为‘诚’的总结。”有一本书则解释说：“在动物里，猪最蠢，鱼最傻，当然也就最不易感化。猪鱼都受到感化而信任，那是精诚所至，金石为开，化彻天地。”另一说可以高亨先生的说法为代表：这一句是“指祭祀言，谓事神有忠信之心，虽豚鱼之薄祭亦吉也”。他的根据是：“豚鱼者，土庶人之礼也。”即当时一般平民祭祀用的祭品多是小猪小鱼之类，故“豚鱼”成了薄祭礼品的代表，进而成了薄祭的代名词。他还提醒说：“古人事神，贵有诚心，不贵厚物……萃六二云‘孚乃利用禴’，大旨相同。”

对“豚鱼”和“豚鱼吉”的以上两种理解，我以为都是第二种理解比较地合理一些。但在这问题上，我更倾向于朱高正博士的说法：“‘豚鱼’是一种鱼的名称……豚鱼生长在大泽之中，每当风将吹起时，就浮出水面，口总朝着风来的方向。如果风从南方而来，则鱼口向南，北风则鱼口向北，从不失信。人如果能像在泽水中朝风而拜的豚鱼，心中充满诚信，必然吉祥。”如果真有这样一种鱼存在，《周易》作者又确知此鱼的特性，那么，认为他是用“豚鱼吉”来比喻地说明人能心怀诚信也必定吉祥，当然是对这一句最合理即最符合作者原意的理解。后句“利涉大川”显是揭示前句“吉”的具体内容。这末一句“利贞”，我以为不是告诫要持守正道，而是补充说：但要长期坚持下去。所以这条卦辞应该这样翻译：只要内心有诚，对人像豚鱼那样地守信，办事就会吉祥如意，顺利地克服困难险阻，当然，一定要是在一切问题上都始终坚持诚信，不是一时一事讲究一下诚信就可以了。

这里我还讲一下本卦卦名“中孚”的含义问题。有注家说，“中”与“孚”在这里是两层意思，“中”指不偏不倚，强调处事的公正性；“孚”

指诚信,强调信誉;本卦不以“孚”为卦名,而以“中孚”为卦名,是想强调不偏不倚的公正原则是诚信的前提前件。这似乎讲得有理,但并不符合本卦卦、爻辞的实际,因为卦爻辞中并无一句是离开“孚”单独强调“中”的。其实,整部《周易》都只是强调孚——诚信,而把“中”——不偏不倚的意思蕴涵在“孚”之中。因此,我以为“中孚”并非联合结构,而是主谓结构,即“中”指内心, (“中”有指谓“内心”的义项,《诗·大序》:“情动于中而形于言。”)“中孚”是“内心诚信”的意思,故“孚”前加“中”字是强调“孚”要出自内心、真心,不能是基于功利的考虑而一时提出的权宜之计。这正是《周易》作者的思想。高亨先生认为此“中”乃借为“忠”,又说:“《易》此中字即忠字,诚也。孚,信也。”他这样把“中孚”训为“诚信”,在实际上也是强调“孚”要出自内心之诚,因而和我的理解是一致的。

初九:虞吉,有它不燕。“虞”字在《周易》中共只出现两次,另一次是在屯卦第三爻“即鹿无虞”中,指管理森林的官员,即虞人。用“虞”的这个义项来解释“虞吉”,恐怕说不通。“虞”在当时的常用义是猜度、戒备,如《左传·僖公四年》:“过卫,卫文公有邢、翟之虞,不能礼焉。”“邢、翟之虞”就是说对邢、翟两国怀有戒心。《尚书·大禹谟》中有句“儆戒无虞”,其中“虞”字旧训为“度”,近来有人提出,解释为“忧”更好,但这“忧”正是因为失去警戒以致蒙受损失而造成的忧。由此可以想到,与待人的“中孚”态度联系起来,“虞吉”是说:当你对某人还不了解时,并不立刻就完全地信赖他,而是保持警惕地观察他,待到了了解了之后再决定应抱的态度,这样做是正确的。按这理解,这条爻辞就不仅与本卦主题“中孚”联系得紧密,还使后文因为有所承接而很好解释了:“有它不燕”是承“虞吉”说:但你一旦决定把他作为值得信赖的人而与之交往,就要对他“中孚”,决不再存戒心,否则,只会使你与他双方都不得安宁——“它”在这里是指不合中孚原则的想法和行为表现,兼有“别样的”和“不正的”二义。(“它”字有此二义。《诗·小雅·鹤鸣》:“它山之石,可以为错。”“它山”即别的山。《法言·问道》:“适尧、舜、文王者为正道,非尧、舜、文王者为它道。君子为正而不为



它。”这个“它”与“正”相对而言,即是“正”的对立面)这个“燕”同“宴”,“安”义。(《诗·小雅·蓼萧》:“既见君子,孔燕岂弟。”)

读到这条爻辞,我不禁想起孔子的一个教诲:“好仁不好学,其蔽也愚。”(《论语·阳货》)意思是:一个人只是满足于自己待人有仁心而不学一点人情世故,那么他按仁心办事造成的后果,对人对己都未必是好的,将只是说明他还未免于愚昧。这和本爻辞的意思,不是如出

《周易》既教人“中孚”,又戒以“虞吉”,就是既要求有仁心,又要求“学”,以免因仁而至于愚。

一辙吗?待人“中孚”,乃是仁心的根本表现和确证,《周易》既教人“中孚”,又戒以“虞吉”,就是既要求有仁心,又要求“学”,以免因仁而至于愚。也许,孔子的上述思想,正是受《周易》这条爻辞的启发而得到的。从这个角度去解读,这条爻辞就明显是本卦的点题之句了,所以

要排在初爻。

但当今注家却多从荀爽和虞翻说:“虞,安也。”所以“虞吉”被翻译为“安则吉”,或“安守(诚信)可获吉祥”这样的意思了。且不说训“虞”为安有无根据,按这理解,就不能从这条爻辞中看出上述的孔子从中悟出的意思,还使得后句“有它不燕”因无所承接而不可理解了。其实,程颐早就对这条爻辞作了同我以上理解相近的解说:“虞,度也,度其可信而后从也。虽有至信,若不得其所,则有悔咎。故虞度而后信则吉也。既得所信,若‘有它’则不得其燕安矣。”

九二:鸣鹤在阴,其子和之,我有好爵,吾与尔靡之。这是四句好诗。高亨先生认“吾”字为衍文,理由之一是:此“乃四言诗体,增一吾字,则失其句例”。我同意他这意见。“鸣鹤”当是“鹤鸣”的倒装。“阴”,有人说是指山阴,也有人说通荫。我以为后一说比较切合实际,鹤一般是不会山南山北地和鸣的。“爵”本为酒器,起今天酒杯的作用,这里是借来指酒。“靡”有尽义,“靡之”就是“把它干了”。这“靡”字在帛书中作“羸”,借为“羸”,装满的意思,故“靡之”等于说“满上”了。两说似乎意思相反,但其实相同,都是说我们一起来把这好酒分享了吧——有人径译“靡”为“分享”,从翻译看不错,但不能说“靡”本有“分享”的义项。

本爻值得讨论的是：如果这是在喻示待人只要心怀诚信，就能引起共鸣，形成大家和睦相处、彼此信赖的生动、欢乐的局面，为什么要特别限定为“其子”和之？这岂不太狭隘了？甚至可能被认为含有“对外人就不能这样”的暗示，从而与全卦的主旨相悖了。不知是否因为考虑到了这一点，有本书不把“其子”翻译为“它的孩子们”，或“它的小鹤”，而是译作“它的同类”。但“子”哪来“同类”的意思？而且，诚信待人应是普遍原则，也并不限于同类的。我未见有人提出和讨论过这个问题，只好独自提出这样的看法：这个“其子”并非特指它的子女——小鹤，而是和下一爻的“得敌”相对应，泛指它的“非敌之人”，也即经过上一爻说的“虞”之后，认定为可以信赖的一切对象。所以这一爻乃是从正面承接和发挥初爻的意思：对值得信赖的对象真诚相待，必能得到他们同样的对待——“和”。

六三：得敌，或鼓或罢，或泣或歌。“得敌”是与上一爻的“其子”相应，故这个“敌”不宜理解为仇敌或作战的敌方，只能认为是指谓“虞”后认定为不堪信任的人，马恒君先生译为“对头”，我以为大体能够达意。因此，“得”不是“打败”、“战胜”、“面临”、“获得”义，而是“遇到”的意思，并且带有偶然相遇的暗示。

“罢”，有注家认为应读pí，疲义，高亨先生就说：“罢训劳，借为疲，罢、疲古通用。……鼓者，勇有余也；罢者，力已竭也。泣者，有所哀也。歌者，有所乐也。战争得胜，其事可庆……可见战胜有利有害，战败则有害而不利矣。”这个解说建立在本爻是讲战争的基点上，应该说说是错误的，因为本卦主旨是论“中孚”，认为本爻是讲战争的利弊，就与主题太无关联了。尚秉和先生从协韵方面认定此“罢”通“疲”，说：“罢、疲通，音婆。下与‘歌’叶，诸家或作罢音非也。”如果为了协韵，将后句“或泣或歌”改为“或歌或泣”，让“罢(pí)”、“泣(qì)”协韵，岂不更好？“疲”并非只能读“婆”不能读pí的。所以用协韵来证明此“罢”同“疲”，也没有说服力。从文义上看，“罢”在这里明显是作为“鼓”的反义词使用的，承上句“得敌”说下来，前面的“鼓”当不是一般地说“击鼓进攻”（即不是《左传·庄公十年》“公将鼓之”的“鼓”），故而



“罢”也不是一般地说停下、休止，而是“放遣罪人”的意思。（司马贞注《史记·齐悼惠王世家》中的“乃罢魏勃”句曰：“罢，谓不罪而放遣之。”）这样理解，“或鼓或罢”才构成两种相反的“处（置）敌（方）”态度。有本书坚持“罢，谓疲”，将“或鼓或罢”翻译为“或击鼓进攻，或疲惫败退”，就明显不通：“败退”是被敌方打败而被迫退却，与主动的进攻在主观心理上不成其为相反的态度，“或……或……”是表示客观上有两种可能性，既然还有进攻的可能，怎么能说“或疲惫败退”？这种逻辑混乱并不说明译者的思维有问题，而应归因于他硬要将“疲”的意思塞入原文。

末句“或泣或歌”为什么不说成“或歌或泣”？如果这问题确有意义的话，我的解释是：“得敌”后的两个“或……或……”句，是描述心怀诚信的人遇到对头时可能产生的两种相反的心理反应，那就是或者对之发起进攻，施行惩治，即“鼓”，或者感到一种悲哀，也就是“泣”。所以原本只须说“或鼓或泣”的，但马上又想到：似乎不必对他“鼓”，也可以“罢”的；或者：何须悲哀？也有理由高兴（“歌”）呀！于是扩充为“或鼓或罢，或泣或歌”了。我们自己的经验证明，这个描写是十分中肯的。偶遇冤家对头，善良的人恐怕都是先想到惩治，继而又表示宽宥，或者先存戒心，后又坦然。《周易》作者对人心的了解是多么深刻细致啊！

所以，这一爻是从如何处置“对头”，也即不诚信的人这个方面，说明“中孚”的人之“中孚”所在：他们是凡人、常人，所以也想“鼓”，也有“泣”；但“中孚”使他们终于采取“罢”和“歌”的态度——这是与人为善也与己为善的态度。

六四：月几望，马匹亡，无咎。这个“月几望”同归妹卦中的“月几望”一样，在帛书中也作“月既望”，因此我以为意思也一样，同样是说已经过了十五，月亮的圆满度和光辉度都逐渐降低，故是喻指人开始走下坡路了。“马匹亡”有二解：一是认“匹”为量词，“马匹”是“亡”的主语，“马匹亡”即丢失了马匹；二是训“匹”为“匹配”，于是“匹亡”是“马”的谓语，“马匹亡”是说（拉车的）马失去了它的匹配——“搭档”。

两解都有人主张,我采用后一解,因为按后解,这一句也才是说人遇到了困难,前进的路开始不顺利了,从而与前句意思一致。在这样两句话后作“无咎”的评语,说明这一爻是说:人只要心怀诚信,即使命运不济,由于客观形势的原因事业发展走向低谷,也终将不会遭受大的损失——前面说了,每条爻辞都是对“中孚”的发挥。

由于对这一爻的喻义不甚了了,注家们只好专从爻位上解释,翻译则采取直译,例如:“在既望之月,马匹丧失,但却无咎。”“月亮接近圆满,良马丧失匹配,不致咎害。”“十五以后,丢失马匹,免于灾祸。”有谁能凭着这样的译文领悟到原文的意蕴呢?

承认中孚的人也有“月既望,马匹亡”的时候,也就是认为道德的高尚并不足以保证人不走背运,亦即太阳既照耀好人,也照耀坏蛋,同样地,风雪冰霜既给坏蛋挡路,也使好人为难。这颇能说明,在道德与功利的关系问题上,《周易》作者是抱着实事求是的唯物主义态度的,他不愿把道德的作用夸大

在道德与功利的关系问题上,《周易》作者是抱着实事求是的唯物主义态度的,他不愿把道德的作用夸大

到“有德即有利”的程度。

九五:有孚挛如,无咎。前句“有孚挛如”已在小畜卦第五爻见过,那里已作详细的解说,并且指出,“这可说道出了一条道德规律:对人诚信是为了别人对自己诚信,又只有诚信待人才能让别人诚信待己”。这一爻重复这一条规律,明显是突出它的这一方面:只要诚信待人,终将获得别人诚信待己的结果。“挛,系也。”系是相互的,用“有孚挛如”来表达人和人之间诚信关系的互动性,可说至为准确。这里重复这一规律,其目的和作用则有两个,一是补说上一爻作“无咎”评断的理由——诚信待人必能得到众人的同情和帮助,因而能够降低或化解客观形势造成的不利因素,二是对到此为止的全部论述作个概括,等于说:总之,诚信是相互的,互动的,因此,你坚持“中孚”就必将“无咎”——这里也只说“无咎”,不言“吉”,同样因为《周易》作者认为,道德不足以保证功利的获得,有德之人只是因为能够得到众人的同情和帮助而免于人为的灾祸和减少天灾的损失。

上九:翰音登于天,贞凶。《说文》:“翰,天鸡,赤羽也。”《逸周书·



王会》：“文翰者，若皋鸡。”（文，彩色的，皋鸡是一种羽毛美丽的野鸡）故有人认为“翰音”就是鸡，据此，高亨先生解此爻辞时说：“鸡本不能高飞，今高飞而升于天，物反其常，乃妖孽之征，实为凶兆，故曰翰音升于天，贞凶。”但有人不如此解释“贞凶”，说：“鸡的鸣声可以高达于天上，但鸡却在地下，声音高而与实体不在一起，以致名实不符。”即把作“贞凶”评断的理由归结为名过于实将自讨其咎。但有人说：“‘翰’犹《诗》‘翰飞戾天’之‘翰’，高。‘翰音’犹高鸣。”或：“‘翰音’犹言‘飞鸟鸣音’。”飞鸟之声高鸣为什么就“贞凶”呢？论者就多语焉不详，主要是用爻位说来搪塞了。

我的看法是：前面几爻是从正面论述应如何表现中孚和中孚的价值所在，并在第五爻作了总结，所以这末一爻不再是讲中孚的表现和意义，而是从反面交代一下：中孚的本质在于言行一致，表里一致，要是言而无信，表里不一，那就丧失了中孚的本质规定，那结果就不是“无咎”，长此以往必定将导致凶了——“贞凶”。所以这末一爻既是前面全部论述的必要补充，又是全文的最好的结束语。因此，我认为上面提到的“名过其实必将自讨其咎”说，是可取的，即是对这一爻的正确解读。

六十二、小过䷛(艮下震上)

论中庸之道



(卦辞)亨,利贞。可小事,不可大事。飞鸟遗之音:“不宜上,宜下,大吉。”

(爻辞)初六:飞鸟以凶。

六二:过其祖,遇其妣;不及其君,遇其臣,无咎。

九三:弗过,防之,从或戕之,凶。

九四:无咎,弗过遇之;往,厉必戒,勿用。永贞。

六五:密云不雨,自我西郊,公弋取彼在穴。

上六:勿遇,过之,飞鸟离之,凶,是谓灾眚。

本卦是中孚卦的变卦,故排在中孚卦之后;在帛书本,卦名为“少过”,显是因为爻辞中有四个“过”字,且因全卦主旨是讲做事不可“过”而得名,只因已有大过卦,故起名为“小过”了。

本卦卦爻辞的字面意思还算明白好懂,但寓意都非常隐晦,所以极易遭到误解,就我所见,只有陈、赵二先生对本卦主旨的认定是比较准确的:“《小过》卦是讲在事物发展刚呈现超过适度的迹象时如何防微杜渐,以趋吉避凶。”“具体地说,即退而安守自在,不要进而好大喜功。”其他注家都因未能正确把握“过”的含义,对全卦主旨的认识或很不明确,或甚多误会,对卦爻辞作解说时,更不是凭靠事理逻辑,而是借助爻位爻象,因此彼此之间还多有分歧,加之使用了太多含混的、模糊的说法,几乎没有一家的注释、翻译本身是可以让人读懂的。

亨,利贞。可小事,不可大事。飞鸟遗之音:“不宜上,宜下,大吉。”

前三字是占断辞,不必理睬。“小事”、“大事”,注家们一律视为名



词，有说“小事指柔弱，大事指刚强”的；有译“小事”为“寻常小事”，“大事”为“天下大事”的；有将“小事”和“大事”照搬入译文的。“可”，多被译为“可以做（举）”或“利于（宜于）实施”。我以为，这是一开头就解错了。这两个“事”都是“动词”，从事、治理的意思，即今天还说的“稍事休息”的“事”。“小”和“大”是状语，“可”是表示肯定，翻译为“可以”、“宜于”、“适合”、“值得”、“应该”，都不能算错。所以两个“可”字句用现在的话说是：应该小干，不可大干。由于这不是在教人选择干什么事，而是对如何行事作一般的指示，后文的“下”与“上”又对这“小”与“大”作了比拟性说明，所以这两句的实际含义是：做事宁可不及，不可过头，即应该掌握中道原则。这卦辞是对本卦主旨的概括。

读懂了前两句，就知接下的“不宜上，宜下，大吉”，是以鸟飞得越高风险就越大为喻，进一步申明做事不可“过”的意思：鸟飞得过高（上），就难辨方向，容易出危险，飞低一点（下）要安全得多，故“不宜上”是喻示“不可大事”，“宜下”即“可小事”，上下、大小是相对的，而重在不可“过”。这是模拟飞鸟的口气说话，似乎是它在总结自己的“血的教训”，故用“飞鸟遗之音”引出——所以我在“音”字后用冒号，将后面的话放到了引号中。“遗”（读wèi）有“送”义。（《诗·邶风·鸛鸣序》：“成王未知周公之志，公乃为诗遗王。”）“音”不但有时相当于今天说的“信息”，如“佳音”、“杳无音信”中的“音”字，还有“意思”的义项，如《管子·内业》：“不可呼以声，而可迎以音。”今天还说的成语“弦外之音”，其中“音”字就可用“意”字取代。至于“之”字，本是可以用作指示代词的，相当于“其”、“它的”。（《书·舜典序》：“虞舜侧微，尧闻之聪明，将使嗣位，历试诸难。”）所以我这理解在文字上决无问题。注意：末后的“大吉”属鸟的“遗音”，是说低飞（下）则大吉，注家们都不注明或用标点指明这一点，翻译时又只顾一句句译下来，“大吉”就似乎无所承接，看不出是针对谁而言了。

初六：飞鸟以凶。高亨先生说：“此句义不可通，疑以下当有矢字，转写脱去。飞鸟以矢者，鸟带矢而飞也。”鸟带矢而飞确实意味着凶，但这与行事过头造成的凶不是一回事，所以注家们多不认同这个理

解。但我也未见有人对这个“以凶”作出了有说服力的解释。有本书注曰：“以，连词，犹‘而’。”给出的这句话的译文则是：“飞鸟逆势向上将有凶险。”“逆势向上”的意思是外加给原文的。许多注家将这句话译为“飞鸟带来了凶”。似乎“以”字本有“带来”的意思。李镜池先生认为这是古时鸟占的遗迹（上古时期，人们把飞鸟从头上掠过看作不祥之兆），有人从此说，就把“以”解释为“因此”。但多数注家采取回避态度，只顾用爻位、爻象说讲解此爻。我的看法是：“飞鸟以凶”乃是“鸟以飞凶”的倒装，“以”是“因”义。鸟的本质就在于它能飞，所以作者决不会一般地说鸟飞必凶。但能飞又是鸟对于其他动物的优势所在。虑及这两点，这句话的具体意思就必定是：鸟如果只顾发挥优势，飞得过高过快以逞能，那就凶了。这样解释，既解决了全部语法问题，又很切合事理之实际，还很符合本卦主旨，让初爻爻辞起到了从反面点题的作用。

由此可以知道，本卦讲的“过”是“过犹不及”的“过”，论述的主旨则仅仅是办事不可“过”（这“过”字隐含的宾语是“度”），而不是什么“小事过越”的道理。换言之，卦名在“过”字前加个“小”，仅是为了同大过卦相区别，并非指示本卦是把“小过”当作“过”的一个类别来加以论述。在注释本卦卦名时，许多注家都说什么“阴称‘小’，此卦外四阴超过中二阳，故谓‘小过’，又含小事过越，小有过越等义”，还引程颐的说法来证明自己的理解有据：“小者过其常也，盖为小者过；又为小事过，又为过之小。”这种误解显是因为太拘泥于前人的观点，只要思想解放一点，本来是可以避免的。

六二：过其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣，无咎。正确理解这条爻辞的关键，是要想到祖与妣之间和君与臣之间都有一段“权力差距”，以及由妣到祖和由臣到君，乃是从下（权力小者）向上（全力大者）的方向，因而自觉要求超越或赶上前者乃意味着“过”，愿意在后者处停下来则是相反——未“过”（这是否应批评为“不及”，则不在作者的考虑之中，即不是本卦想要涉及的）。君臣是主仆关系（帛书中，此“臣”字就作“仆”，古时臣、仆通用），因而是上下关系，这不成问题；祖即祖



父，与祖对言的妣自是祖母，二者同辈，也视为上下关系，说明这里只是着眼于地位的高低和权力的大小，这是男权社会的实际，因为只着眼于这个方面，所以可将祖妣与君臣对举。高亨先生说：“余疑此妣字当作父——祖父为韵，君臣为韵，即其证。”他这样说必是因为他没有想到这一层，事实上，帛书中的“妣”作“比”，可说是“妣”字并非“父”字之误的旁证。

把握了上述关键，就进而可知，“过其祖”和“遇其妣”是不可能“兼得”的，因而前两句实是说：“本想过其祖，却遇其妣”；后二句寓意相同，故而实是说：“虽然不及其君，但遇其臣。”这不是针对具体的人事而言，四个“其”字的意义淡化了，可视为语助词。于是，这条爻辞的寓意很清楚了，是说：你想越过上限，结果只达到下限，或者想达到上限，却停留在下限，这都不是坏事——“无咎”。用一句话说就是：处事未过头就好。这不就是本卦的主旨，即是从正面重述初爻的意思吗？

对这条爻辞，特别是其中的“祖”、“妣”、“过”、“遇”四字，注家们的理解颇多分歧，我不介绍了，只指出两点：①如果承认上述理解不错，就完全不必纠缠于“祖”、“妣”究竟指谓谁人。由于作者是把“祖”和“君”比拟为行为者企求超越或达到的某个上限，所以“过”在这里理应取超过义，有人训为“访问”、“责备”，是错误的。相应地，“遇”应是“止于”的意思，高亨先生注此“遇”字曰：“遇犹遏也，迎而止之也。”他的意思不错，但颠倒了主客关系：这个“遇”不好说是去迎而止别人，而是说被人迎而止住了。“遇”字的这个含义是从它的“不期而相逢”的本义引申出来的：你和某人 不期而遇，不就被他止住，至少暂时不能继续往前走了？若把“遇其妣”具体地理解为碰到祖母其人，就要相应地把“过其祖”也解释为“行过其祖之前”（高亨语）了，这一来前两句就体现不出作者想要表达的上述抽象寓意了。②许多注家说，这爻中的“过”与“不及”“前后互文”，“过”是超越，“不及”是没赶上。这说得很不准确。徐丛先生说：“‘过其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣’的爻辞是一个排比句。”“‘过’和‘不及’两词均应当是‘遇’的反义词才对。”这就讲对了。把本爻辞中的“不及”说成“过犹不及”中的“不

及”，乃是误解：“及”的本义是“追上”（《说文》：“及，逮也。”），“不及”即未能追上，而且这里是说未追上君这个“上限”，不是说未追上臣这个“下限”，作为下限的“臣”，还是“遇”到了的。

九三：弗过，防之，从或戕之，凶。许多注家都将前四字连读，认“过”为“防”的修饰语，翻译为“不肯过为防备”，或“不努力防止刚强得先”——以为“之”是语气词，或是指代“刚强得先”的欲求。“从或戕之”的“从”，多被译为“从而”、“随从”（别人）；“戕之”，则几乎一律解释为“受到伤害”。还有人训前句的“过”为“过失”，刘大钧先生就将前四字翻译为“没有过失更应防范”——认为“之”是“过”的复指词。这些说法、解释使得本爻远离了本卦主旨，因而都是错误的，至少是很不准确的。

其实，这条爻辞是说：行事决不可以“过”，还一定要防止“过”，要是放纵自己的欲求（以至于“过”），必然坏事，将导致“凶”的结果。就是说，“弗过”的“过”就是上一爻说的“过”，只是在这里明确为办事过头的意思了；“防之”的“之”确是复指“过”；“从”，应按高亨先生和刘大钧先生的理解，是借为“纵”；“或”在这里和恒卦第三爻“不恒其德，或承其羞”的“或”同义，“必”义；“戕”为毁坏的意思（《左传·襄公十八年》：“陈无雨济水而戕舟发梁。”），“之”是指代想办成的事。这样理解不是又自然又让本爻紧承了上爻，紧扣了主题吗？

九四：无咎，弗过遇之；往，厉必戒，勿用。永贞。上一爻主要是针对第二爻讲的前一情况——“过其祖，遇其妣”说的，所以这一爻是针对后一情况——“不及其君，遇其臣”补作评论。因此，这条爻辞开头六字不过是为进行这个评论所作的引证，故而“弗过遇之”四字应视为“不及其君，遇其臣”的压缩说法，将“不及”换为“弗过”是要突出其本质，以便与论述的主题——“过”的问题直接挂钩；“无咎”是第二爻评断辞“无咎”的重复，之所以提到前面说是让它起目的从句的作用，相当于“要想无咎，就要……”。注家们对此爻的解说都含混不清，给出的翻译无法让人读懂，就是因为没有把握到这几点，例如刘大钧先生的译文都这样晦涩：“无灾，没有过失却遇（过失），前往危险必定要



警戒，不要妄动，要永远守正道。”

后几句中的“往”字，本有超出某个限度或范围的意思，而且界限不必是地点，也可以是时间或任何量度。“必戒”的“戒”是借为“届”，“至”义。（《诗·商颂·烈祖》：“亦有和羹，既戒既平。”毛传：“戒，至。”）“勿用”和乾卦初爻说的“潜龙勿用”的“勿用”同义，不能有所作为的意思。最后的“永贞”是个独立的祈使句，是警告说：务必永远持守正道。注家们对这几句未能作出正确的解读，直接原因大概是没有像我这样断句，因而又误解了上述这几个字的含义。按我的断句和对这几个字的释义，这条爻辞就可以这样翻译：（确实的，）要想不造成麻烦，办事就不能过头，要适可而止；如果超出了界限，必有危险，反而不能有所作为了；所以永远都要持守中庸之道。这译文该是可以读懂的吧？再据以回过头去看原文，就能把原文中本有而译文表达不出来的义蕴也读出来了。

六五：密云不雨，自我西郊，公弋取彼在穴。前两句在小畜卦卦辞中已经见过，在这里，也是喻示事物的发展只有有关量的变化超过了某个限度，才会发生根本性质的变化，只要超过那限度，也必然会发生根本性质的变化。这意思放在这里讲，应是教诲受教育者，凡事都有度，因此必须掌握自己行事的合理界限，同时也就是促使他们考虑：当不知道事情的界限究竟在哪里时，就该去寻找、确定它的界限。

“公”在《周易》时代可以是诸侯的通称（《仪礼·既夕礼》：“公赠，玄纁束，马两。”郑玄注：“公，国君也。”），也可以是指称最高官员，《老子》第六十二章中就有“故立天子，置三公……”的说法（有的版本中“公”作“卿”，卿同样是指称大官），这里可能是借以指干大事因而必须特别注意自己做事后果的人。“弋”是指用带有绳子的箭进行射猎，也可泛指射猎，并引申出“获得”义，故“弋取”可以是特指“射得”，也可能就是获得的意思。“彼”为远指代词，相当于“那”，放在这语境中，我以为是指代“公”在“密云不雨”情况下希求找到的那个“界限”。“穴”为土室或洞窟，这里当是泛指不为人知的暗处，从而“在穴”实是比喻“在心中”。因此，末一句乃是承前文说：（在这情况下）干大事的

人要认真考虑他面对的问题，以求确定它的合理界限。射猎必有对象，思考问题是要求得答案，这里把寻求事情的度（即“过不过”的分野点、临界点）比喻为“弋取”，用词是既形象生动又十分准确贴切的。

对“公弋取彼在穴”这句话作上述理解，我恐怕是第一人，但我为此感到兴奋，因为我自信解对了。历来注家对这一句的解释可说花样百出，现选几个注家的译文：“王公竭力射取隐藏穴中的害兽”，“公（用带绳之箭）射鸟，在穴中射到了（鸟）”，“王公缴射，猎取穴中之物”，“此人射获了洞穴中的小兽”。

上六：勿遇，过之，飞鸟离之，凶，是谓灾眚。“离”，有人说是通“罹”，“离之”就是遭到射杀或被罗网；也有人说是同“罗”，“离之”即投入罗网。我主后一说，因为离卦的“离”也同“罗”，而且“罗之”是那时现成的说法。（《诗·小雅·鸳鸯》：“鸳鸯于飞，毕之罗之。”）不过在古代，离、罹、罗三字都常是相通的。扫除了这一个个字的障碍，这条爻辞的意思就明白了，是说：如果不适可而止，而是超越界限行事，那么将像只顾往高处飞去的鸟儿一样，必将遭到罗网，这是凶险，但却是自取的灾祸。可见这是和初爻相呼应，把那儿的寓意在这里明确地揭示出来。这样结束全文，全卦不仅显得浑然一体，主旨也更加明确突出了。



六十三、既济䷾(离下坎上)

论新生政权不宜进行向外征伐



(卦辞)亨小,利贞,初吉终乱。

(爻辞)初九:曳其轮,濡其尾,无咎。

六二:妇丧其茀,勿逐,七日得。

九三:高宗伐鬼方,三年克之。小人勿用。

六四:繻有衣袽,终日戒。

九五:东邻杀牛,不如西邻之禴祭,实受其福。

上六:濡其首,厉。

从初爻和末爻的“濡其尾”、“濡其首”可知,卦名中的“济”字是济水过河之“济”,渡过义,故而前头的“既”应是副词,或相当于“都”、“全”(《左传·僖公二十二年》:“楚人未既济。”),或等于“已经”、“已然”(《书·尧典》:“九族既睦,平章百姓。”)。从卦辞中有“初吉终乱”句看,本卦是从动态上讲“济”,不是着眼于济的范围,所以应取后一义。因此,卦名“既济”可翻译为“渡河之后”。这名字启发我们:本卦必是教诲过河之后,也即革命成功,夺取了政权之后,接下应该干什么或如何干。黄、张二先生说:“《既济》卦名的取义,是借‘涉水已竟’喻‘事已成’;但全卦大旨却是阐发‘守成艰难’的道理。”前句讲得极为中肯,后句的“守成艰难”则讲得不十分准确,因为卦爻辞都似乎只是强调决不可马上又接着“济”,至少并未直接涉及守成难的问题。这一点,待我解说完全卦后,读者将有所判断。

亨小,利贞,初吉终乱。

前四字有人句读为:“亨,小利贞。”这是把遯卦卦辞搬到这里来

了。我以为，本卦与遯卦主旨不同，如果不把卦辞看作纯粹的占断辞，意思就理应有别，所以我取以上读法。“亨小”是什么意思？常见的解释是：“亨小，犹言‘小亨’。‘小’指阴柔。此谓‘既济’之时，不但大者亨通，小者也均获亨通……”这说法明显不通：既然大者、小者均获亨通，何必特别明言“亨小”？就说一个“亨”字，既避免了误会，又精练了文字，不更好吗？何况“小”作亨的主语，按《周易》文辞通例，是只会说成“小亨”，不会说成“亨小”的。据此，我认同马恒君先生对“亨小”的翻译：“亨通小的小方面。”他把“亨”作及物动词处理，理论上并无不可，只是在其他文献中找不到用例。其实，只要把“小”解释为状语，“在小的方面”的意思，而不是指“小者”，这“亨小”就确实“犹小亨”，而且是说“小的方面亨”也即“亨通小的方面”了。联系卦名“既济”来考虑，具体含义就是：革命成功、夺得政权以后，各种细小的问题都好解决，可望使它完全按当权者的意志、要求去发展。“细小的问题”当是指凭借政权的力量就可左右其发展的事情。这是说得很中肯的，革命政权的作用正在于为许多事情的发展扫除了障碍，使能顺利发展，但这样说无疑意味着并未一切皆“亨”，即还有大事尚未得“亨”。“大事”，自然是相对于统治者，即新政权的拥有者而言的，因而一定是关系到他的权力，从而也就是新政权本身能否巩固的事，例如人民对新政权的拥护程度问题，周边国家对新政权的态度问题，以及政权内部的团结问题，等等。由此可知，“亨小”其实不重在说明“小事已亨通”，更不是要衬托出大事更加亨通（孔颖达就持这观点），而在暗示“大事尚未亨通”。因此就发生了“那么，新政权要做的主要工作是什么”的问题，本卦就是论述和回答这个问题——若对“亨小”作上述理解，就没有提出这问题的根据，本卦就没有意义了。

把握了“亨小”的实在含义，后面的“利贞，初吉终乱”就好理解了，是说：因此还须继续持守正道，以防初吉终乱——好不容易得来的和平局面又走向战乱，得到的胜利成果又付诸东流。这里，“初吉终乱”当是希求防止的倾向，“希求防止”的意思作为目的蕴含在“利贞”之中，故而没有说出。对这“初吉终乱”，有人纯从对立面转化的方面



作解,说:“事功一旦成就,目标既已达到,根据物极则反的原理,成功也就是败亡的开始……因此卦辞说‘初吉终乱’。”尚秉和先生说:“易之道以变为贵,无或休息,止而终于是,则易道穷矣,故‘终乱’。”我以为这个太道理不适合于用来解释这一句,因为这意思同前文不相衔接,就是说,如果“初吉终乱”是说“初吉”必将转化为“终乱”,这句话作为末句就该是解释前面说的某个“做法”的理由,而前文既未说出一个“做法”,也未暗示“要不怕乱”,相反,是暗示“不能继续乱下去了”。将“亨”解释为“不但大者亨通,小者也均获亨通”的那本书,注这一句时说:“这是诫勉事成之后应慎为守成,否则将致危乱。”这倒是说得很中肯的。

初九:曳其轮,濡其尾,无咎。“曳”在睽卦第三爻“见舆曳,其牛掣”中见过,“拖”的意思。“轮”必指车轮。“濡”作动词时是沾湿义,夬卦第三爻说的“若濡”的“濡”,也是这意思。所以这条爻辞字面意思是很明白的。问题是:谁在拖?两个“其”指代谁?“尾”又是谁的尾?有本书据朱熹注中有“濡尾则狐不济”句,解释说:“本爻‘濡其尾’,上六‘濡其首’,并指小狐渡河,与《未济》‘小狐濡尾’之象一致。”这是认曳者为小狐,“其尾”是指狐的尾巴。这也是许多注家的共同观点。但这样把本卦和未济卦联系起来作解,既无根据,也难得说通:前一“其”字决不可能指代狐狸,两个“其”字所指不同,可能吗?按《周易程氏传》中“兽之涉水必揭其尾”(以求减轻体重,济得更快)的说法,“濡其尾”就是狐狸的自觉行为,从而这两句是并列关系,一起说明目的是让渡河进行得慢一点了。(事实上,论者给出的这两句的译文就是:“向后拖曳车轮(不使猛行),小狐渡河沾湿尾巴(不使速进),无咎害。”)可既要渡又要慢,这是为什么?令人费解,更说不清对这作“无咎”的评断是针对谁说的。因此,我认定此说一定错误。有人作了一点修改,说“濡其尾”是指沾湿了车尾,“曳其轮”的目的是为了保持车身中正不斜,结果济渡成功,只有点小不利,故评为“无咎”。可这就把根本目的改为渡济得快一点了,从而与前说实际上大相径庭,更有悖全卦主旨了。

我的解释是：前句是说拖住准备济渡过河的车子，即阻止它济渡，这是目的；车子已下水，人是在车后拖，位置高于车轮，故用力时须下蹲或作半仰状，结果沾湿了外衣的下摆——下蹲时，后摆垂下像是拖了一条尾巴，故说“濡其尾”。这里，车轮是喻指革命成功后新建的政权，这时候，新政权应把工作重点转移到建设事业上来，但由于“惯性的作用”，或领导人的错误等原因，可能又组织力量去从事新的大规模的征讨活动——新的济渡，《周易》作者认为这是不对的，应予制止，所以这条爻辞其实是教诲说：（革命成功之后）务必刹住要求立即进行新的征伐的倾向，尽管这样做会造成一些损失，但无害处。按这理解，“曳其轮”是祈使句，教诲对象，也即建议去“曳轮”的人，是新政权的主要领导——侯王、君主，两个“其”字都是反身代词，但在这里指代的意义淡化了，可视为语助词。

六二：妇丧其茀，勿逐，七日得。“茀”，一说是古代车上的遮蔽物。《诗·齐风·载驱》：“载驱薄薄，簪茀朱鞅。”毛传：“车之蔽曰茀。”一说是王弼注这条爻辞时提出的：“茀，首饰也。”我从前一说。这不仅因为有《诗经》中的例证，还因为认“茀”是车帷，此爻才与车有联系，说是首饰，就与车无关了。古代贵族女子乘车外出车上必须挂有车帷，使路人不能看到其容貌，否则不能外出，以免发生意外，所以这里特别点明是“妇”丧其茀，喻示“这车子不能开，若开，将生意外”。这显然是对上一爻“曳其轮”的原因和理由补作说明。“茀”在帛书中作“发”，邓球柏先生说是借为“梭”，指木筏子。妇人丢了木筏子不能渡河了，要过河就要泅水，而女人多不习水性，泅渡必有危险。所以即使“茀”作“发”，此句喻义也是“不要动，动必有危险”。

后面的“勿逐”，帛书作“勿遂”。睽卦初爻“丧马勿逐自复”中的“逐”字，帛书也作“遂”，我在那里说，确应作“遂”，这里也要如此说。妇丧其茀而不能乘车出行了，乃意味着她本想出行而又只好作罢，而这也就是说她未能满足心愿，即“勿遂”。这个“勿”字仅表示否定，相当于“不”，不是表示劝阻。末后“七日得”是说，过一段时间她的心愿终将满足的。“得”在这里是满足心愿义，即是今天还说的“洋洋自得”



的“得”，历来注家都解释为又得到即找回了蓍，实在是不该有的误会。至于“七日”，乃是《周易》的套话，表示“经过一段时间”而已，我们见过好几个了，再值不得追究。可见“妇丧其茀”后面添上“勿逐，七日得”五字，是又作安慰说：只要把建设搞好了，你想马上发起新的征伐所要达到的目的将来总能实现的，何必现在急于去冒险呢？这样，就把必须“曳其轮”的理由，讲得非常充分了。

九三：高宗伐鬼方，三年克之。小人勿用。一般认为这里说的高宗是指殷商第二十三代君主武丁，那是个很能体察民情、颇得百姓拥戴又很有建树的君王。“方”是殷商对邦国或邦国诸侯的称呼，《书·多方》中有多个“方”字，都是这个用法，如“告尔多方，非天庸释有夏，非天庸释有殷。乃惟尔辟，以尔多方大淫……”。前加定语“鬼”字，当是对征伐对象国的贬称。“三”不是确数，“三年”只是说“好多年”。“克”是战胜义。所以这条爻辞前两句是用一个历史事实——深得民心的英明君主去讨伐一个应予讨伐的小邦国都用了好几年时间才取得胜利；来说明你刚取得政权就又想大动干戈，进行征伐，那是不现实的。这是用历史经验来论证必须“曳其轮”。

这一爻后面缀上一句“小人勿用”，确实不好理解，只好作两种分析。一，这是“勿用小人”的倒装，意思是不可采纳小人的意见。要立即进行新的征伐，这种政策往往是没有远见，只求邀功的小人提出的，这句话的针对性就在这里。二，这“勿用”同乾卦初爻“潜龙勿用”说的“勿用”同义，不能发挥作用的意思，所以这一句是说，高宗乃天子，相对于他而言，一般的侯王，只能说是小人，连天子高宗讨伐鬼方都费时多年，你一般侯王就更别想有所作为了。两种理解都说得通，也都能承接上文，又切合全卦主旨，但似乎又都不很贴切。对不起，我说不不出更好的理解了。

六四：繻有衣袽，终日戒。这条爻辞恐怕自古至今没有一个注家解对了，原因是错解了“繻”、“袽”、“戒”三字的含义。“繻”通“濡”，短上衣，显然在这里说不通。王弼说：“繻宜曰濡。衣濡所以塞舟漏也。”前句说对了，高亨先生也说：“亨按繻当作濡，其作需者，当是古文，其

作繻襦者，皆后人不知其义，妄增偏旁也。”我以为必是如此；后句是他自己发明的，并无根据，而且这里并未说及乘舟之事，是说“曳其轮”，正是讲不乘舟渡河，“塞舟”意思在这里根本用不上。“褊”在帛书中作“茹”，其他版本中，有作“絮”的。据此，我以为“衣褊”即是絮衣，这里是着眼于它湿了难得干。所以这条爻辞乃是说：沾湿了絮衣，是要过很久才能再穿的——“戒”在这里不是戒备、警戒义，而是戒除义，“终”可表示长久（《墨子尚贤上》：“故官无常贵，而民无终贱。”），“终日”不必特指整日，可以就是久义。这是针对现在“既济”过河还不久，过河时沾湿了的絮衣尚未干透这个实情而言的，即是暗示，或者说隐喻新的政权还刚刚建立，自身还不巩固，要经过相当长时间的休整，才能恢复征战实力。所以这一爻仍然是申述必须“曳其轮”的理由。刘大钧先生给出的这一爻的译文是：“（船漏水）濡湿，有破衣（塞漏船），终日戒备。”陈、赵二先生的译文是：“河水浸湿了衣絮，整天戒备着。”这两个意思简直与上文和全卦主旨不挨边，其“内部关系”也是无法让人读懂的。其他注家的说解或翻译，都决不比这两家的稍好一点。

九五：东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。这一爻则极少人解错了，只是未能把喻义纳入全卦主旨。从萃卦第二爻“有孚利用禴”句，已知“禴”指薄祭，薄祭仍能得到神明垂顾，乃因心中有诚。神明和祖先都重真情而并不看重祭品，这是古代精英们的共识，《周易》作者更是宣扬这个思想。东邻、西邻，有人认为是具体指谓纣王国和文王国，有人主张这不过是“假设之辞，犹言彼、此”，但这无关文义，不必追究。“杀牛”和“禴祭”作对比，自是说的“厚祭”。所以这条爻辞是以厚祭所得的实惠——神明赐予的福荫，并不一定比薄祭所得的更多为喻，说明：只要你真心诚意地搞建设，按正道行事，神明自会保佑你，让你得到你应得的一切，因此你完全不必不断地进行征伐以扩张势力范围，求得更多财富。这显然是进而用神意来论证“曳其轮”的可行性和必要性。注家们大多未能点明这个要点。

神明和祖先都重真情而并不看重祭品，这是古代精英们的共识，《周易》作者更是宣扬这个思想。



上六：濡其首，厉。这是和初爻说的“濡其尾，无咎”相呼应，故而明显是说：你为了拖住车轮不让涉河，又只是沾湿了上衣的后摆，自然“无咎”，但要是你因故没有把它拖上岸来，而是跟着它涉水而去，以至越陷越深，最后完全淹没在水中，那就“厉”——危险了。所以这是最后警告说：不仅要“曳其轮”，还一定要成功地把它拖上岸来（也即务必把要求继续进行征伐的那股势力遏止住）。如此结束全文，真是干脆有力。

六十四、未济䷿(坎下离上)

论避免功败垂成之道



(卦辞)亨，小狐汔济，濡其尾，无攸利。

(爻辞)初六：濡其尾，吝。

九二：曳其轮，贞吉。

六三：未济，征凶，利涉大川。

九四：贞吉，悔亡，震用伐鬼方三年，有赏于大国。

六五：贞吉，无悔，君子之光有孚，吉。

上九：有孚于饮酒，无咎；濡其首，有孚失是。

这是《周易》六十四卦的最后一卦(在帛书本是第五十四卦)，排在既济卦之后，是因为它是既济卦的覆卦(又是变卦)。《周易》用这样两卦收尾，又把未济卦放在最后，引发了许多注家的联想，有人说，这表明作者认为：“凡是‘未济’都一定会转化为‘既济’。这就是否极泰来，剥极必复，损极必益。作者写作《周易》的目的全在于此。”有人则认为，这只是说明作者认为宇宙的发展是无穷尽的，即永远都处在“未济”之中。这种讨论属于“易学”的内容，不是对经文本身的理解，并且理应在确切地把握了全部经文的内容之后，因此我们暂不涉及了。

“未济”是相对于“既济”而言，“既济”是已济，即“事之既成也”(朱熹语)，“未济”就该是“事未成之时也”(朱熹语)，故而是指一个时段，即准备或开始“济”了但尚未“济”到对岸的那段时间。但未卦可以起名未济，应是因为卦爻辞确实就是讲的这段时间中，作为“济”的主体的人该如何表现的问题，因此我们也就应该从这个角度去解读。



亨，小狐汔济，濡其尾，无攸利。

头上的“亨”，似与后文讲的意思不够协调，所以朱熹解释说：“未济有可济之理，所以得通。”当今也有注家跟着说：“此谓‘事未成’正可促使其成，故‘亨’。”这真是强词夺理！按此说，对任何情况都可预言“亨”了：后来发生了好事自是得到证明，若是坏事，则可以说“此谓‘因某事坏’正可促使其好，故‘亨’”。但这只能说是算命先生玩的诡辩。所以，把这种“亨”字看作《周易》原为算卦书留下的痕迹而不予理睬，是对它最好的处理了，何必加以解说。

“汔”字有三解。①《诗·大雅·民劳》：“民亦劳止，汔可小康。”郑玄注：“汔，几也。”依此解，“汔济”即几近于济之时，从而这卦辞是说：小狐狸在渡河快要达到对岸时沾湿了尾巴，以致终于没有渡过去，没有得到什么好处——“无攸利”。②《释文》：“汔，《说文》：‘水涸也。’”《广雅·释诂一》：“汔，尽也。”这样，本卦辞是说，小狐狸以为河水干涸了，于是决定渡河，结果因判断错误而沾湿了尾巴，没有渡成，未能得利。③程颐说：“汔，当为伋，壮勇之状。《书》曰：伋伋勇夫。小狐果于济，则濡其尾而不能济也。未济之时，求济之道，当致惧则能亨。若如小狐之果，则不能济也。既不能济，无所利矣。”从喻义看，一解是说做事要善始善终，避免功败垂成；二解强调事前要调查研究，不可急于求成，以致犯下咎由自取的大错；三解与二解大致相同，但重在教人要力戒逞勇逞能，务必谦虚谨慎。孤立地看，都可以通，有人就先作第一解，后又介绍第二解，并说“亦通”。我则要说：从爻辞的内容看，第一解最为可取。

初六：濡其尾，吝。既济卦初爻说：“曳其轮，濡其尾，无咎。”本卦把它的两句叙事辞分别作为第二爻和初爻的爻辞，又对“濡其尾”作“吝”的评价，是出于哪种考虑？对此，陈、赵二先生说：“《既济》之初在于守成，故湿尾不进而无咎；《未济》之初在于求济，故湿尾不进而有咎。时不同也。”这解释得很好，但我要补充说：这话是承接着卦辞说下来的；即“濡其尾”是重复卦辞中的这一句，这条爻辞是要借这句话的象征意义，对听话者作教诲，因此只看重它的抽象意义——做事功

亏一篑，竟于几成而败之，是很令人遗憾的，完全忽视了“濡者”是谁。高亨先生只着眼于对人的教诲意义，所以注此爻时一开头就指出：“此指人渡水而言。”讲人渡水为什么要用并且可以用“濡其尾”来比喻功败垂成，不同前文联系是解释不清的。也有人只顾“濡其尾”的原意，把这条爻辞翻译为：“小狐狸渡河被沾湿尾巴有所憾惜。”明明是讲人渡水，又未交代这句话是作比喻，还用“小狐”做“渡”的主语，就似乎下一爻也是说小狐“曳其轮”了，这自然更加不妥。

“濡其尾”乃是结果，与“未济”的意思相联系，当是指“事未成”，从“吝”的评语看，则必是指快要成了却终于未成——办事总有过程，处在过程之中都是“未成”，故不能一般地说“未成即有吝”。因此，既然这一爻未提“汔济”，就不要去设想“濡其尾”的原因究竟是认识错误还是逞勇之类的品德缺陷，而只着眼于功败垂成这个结果本身。如果认为本卦初爻也起点明全卦主旨的作用，那么，本卦就只是教诲说：做事要有始有终，务求避免功亏一篑的遗憾。就是根据这一点，我认定对卦辞中的“汔”字，以采取前述第一种理解为好。

九二：曳其轮，贞吉。这个“曳其轮”的背景是“未济”，故目的当是“济”得更好更快一点，所以有人翻译为：“向后拖曳车轮（不使猛进）”，就其体认的“方向”而言，是正确的，但又太拘泥于“曳”字的“向后拖”的含义了。这里应是着眼于济得太快就可能出事故，反而欲速则不达，甚或前功尽弃，所以“曳其轮”的实际含义应是“扶住车轮，适当控制速度，以求车子走得又快又安全”的意思。坚持这样做自然效果好（“贞吉”）。就文字而言，“曳”是“牵引”义，即使规定了方向是朝向牵引者，当车轮往东倒时，你在西边去“曳”它，也是说的“扶住”它使它归正。故而上述理解在字面上并非说不过去。可见这条爻辞是对上一爻作补充：要避免功败垂成的结局，就要时刻小心谨慎地把握车轮的运转状况和前进速度。“车轮”在这里仍然是喻指社会变革的组织者和发动者，也即国家政权，所以这还是在教诲侯王君主扩张权势时应注意什么，并非对个人行事作一般方法论的指导。

六三：未济，征凶，利涉大川。高亨先生注此爻时说：“既言未济，



不能又言利涉大川，疑利上当有不字，《讼》云‘不利涉大川’，此《易》言不利涉大川之例。”朱熹也早有这种观点：“或疑‘利’字上当有‘不’字。”已有人指出，这实际上是说“征凶”和“利涉大川”相矛盾。为解决这个矛盾，爻位说大有用武之地了，因为它可以说一方面如何如何，“故言征凶”，另一方又怎样怎样，“故又言利涉大川”。甚至可以不从两方面讲，就用一句“其象如此”搪塞过去。朱熹在说上引那句话之前，就说：（六三）“阴柔不中正，居未济之时，以‘征’则‘凶’。然以柔乘刚，有‘利涉’之象，故其占如此。”马恒君先生不满意于纯用阴阳位解释“当位”，就改用互体说：“六三在下坎和互坎之中，坎为水，处在前后都是水的位置上，所以是‘未涉’，还未渡过水去。坎为险，前后皆险，故征进凶险。但六三有正应在上九，上九是终位，有险可渡，故言利涉大川。”主张爻位说的人，恐怕要承认这个解说确实很圆满了。

也有人不仅用爻位说，也想从义理上解决这个矛盾。黄、张二先生就说：“利涉大川——此句似从正面示勉，说明六三下比九二，若能不自求进，而与二同舟共济，涉险排难，则可脱出坎险，济成其事，故利在涉川。”把“利涉大川”加上一些条件，它就只是一个假言命题的后件，不是独立的判断，自然可以和“征凶”不相矛盾了。这是两位先生解决这个矛盾的思路所在。刘大钧先生给出的译文是：“未能得助，出征则凶，利于越大河。”从这译文看，他把这条爻辞中的“济”字理解为“无济于事”的“济”，帮助义，从而“未济”不是起时间状语的作用（即不是指“未济之时”），反而后两句是从两个方面申述“未济”（未能得助）的结果了。“出征”未必一定要“涉大川”，“涉大川”只是喻指克服大困难，不出征时也可以有的，所以这个理解确实也消解了上述矛盾。

这里，我的看法是：认为“征凶”和“利涉大川”相矛盾，是因为你先行认定了“征”必然意味着“涉大川”，“涉大川”实际上就是“征”；如果真是这样，这里确实存在逻辑矛盾；但这个矛盾太明显了，《周易》作者决不会如此思维混乱的。但不能用“利”字前增添“不”字的办法来消解这矛盾，因为那样的话，本爻辞的意思将与上爻失去联系，不但游离于全卦主旨之外，如果认定本卦讲的“济”本身就是“涉大川”，

更与卦旨相背离了。据此,我以为在作者那里,这条爻辞其实没有矛盾的,即应该这样理解:“征”和“涉”的对象不相同,“利涉大川”的“大川”乃指当前正在济渡的这条大河,“征凶”是说这时又向外进行征伐必定凶多吉少,故而全爻是说:你还未把正在进行的事情办完(“未济”),同时就又要去进行新的征伐,那是不行的(“征凶”),这时应该一心一意地做好当前的工作(“利涉大川”)。这样解读,文字上显然不成问题,意思则不但没有矛盾,还十分在理——你正在渡河时还去征讨别人,或去从事另一项大工程,这不是引狼入室,或分散精力吗?结果只会是一事无成!所有这些应该放到“既济”之后去考虑。这样,本爻辞就紧承了上两爻的意思,从一个侧面极好地回答了“未济之时应该干什么”这个本卦的主旨问题。

九四:贞吉,悔亡,震用伐鬼方三年,有赏于大国。“贞吉,悔亡”之类的话放到爻辞的最前头,如果不是对上一爻的承接,就应该认为这是用来表达条件从句。这里属后一种情况。“伐鬼方”,应就是既济卦中说的“伐鬼方”,也是指的“高宗伐鬼方”那个故事,因此,前头的“震”该是人名,或诸侯国名,即是“伐鬼方”的具体实施者、指挥者。“用”是因义;“三年”是指时间长,以示有耐心;“大国”应为殷国;“有”在这里相当于“获得”。所以这一爻是承接上一爻讲的要一心一意争取先把当前这条“大川”渡过去的意思,说:要想贞吉悔亡,就要像当年震伐鬼方那样地干,他就是因为持之以恒地坚持到底,取得了成功,才终于得到大国的嘉奖——“大国”在这里可能只具有比喻意义,喻天子,或喻“上天”,总之,是某个专事奖善罚恶的大权威。

这里我要补充两点。一是“震”必为人名,这是我采用其他注家的观点,并非我的“发现”,我只是补充了“或为诸侯国名”这一点。不认“震”为人名的注家,多把这个“震”字翻译为“赫然震怒”、“以雷霆之势”、“振奋起来”,等等,我以为很不恰当。二是“震”字后面的“用”字该如何解释,我未见有注家特地论及过,似乎不是个问题。我则要说:“用”本有“奉行”、“听从”的意思。《书·夏书·甘誓》:“用命,赏于祖,弗用命,戮于社”,其中两个“用”就都是这用法。据此,认为“震用伐鬼



方”是说震奉高宗之命去征伐鬼方，即“用”在这里是“奉命”义，也许比训“因”更为可取，因为这一来，认“震”为人名或国名，就更有道理了。

六五：贞吉，无悔，君子之光有孚，吉。对前四字，应和上一爻“贞吉，悔亡”一样处理。“无悔”和“悔亡”字面上应稍有区别：前者是说“将无悔事发生”，后者意指“原本有悔，但将消亡”。但我以为《周易》作者未必总是很重视这个区别。后句中的“光”字应是观卦第四爻“观国之光”的“光”，光荣、荣耀义，但这里引申为指谓足以使人获得光荣、显耀的品德了。所以这一爻是说：要想贞吉无悔，还要保持君子的光辉品德，那就是始终诚信无欺，这样济渡才必将顺利，吉祥如意。这一句肯定有个背景，那就是“未济”之初，也就是规划、准备济渡的时候，作为济渡之发动者、组织者的侯王、君主，是曾经就如何济渡，做什么事和不做什么事等，向祖先、神灵表过态、发过誓的，那表态当然很不错，誓言一定都是保证遵循关于济渡的常理正道，所以这是在提醒他们不要忘记或违背当年的表态和誓言，以免失信于民，受到祖先和神灵的惩罚。在这一爻讲这个意思，是因为关于“要怎样济”的话，到上一爻已经讲完，于是再叮嘱一下莫忘当年的许诺，以便结束这个话题，转到另外一个意思，所以下一爻不是讲“怎样济”了。

还要补说一下最后七字的断句问题。多数注家都标点为：“君子之光，有孚，吉。”或“有孚”前用句号。我以为“君子之光”不能成句，也同“有孚”衔接不上，故不予采纳。但我也觉得，“光”和“有”之间似乎少了个字，添个“在”字（取“由于”或“决定于”义），意思就完全了。是否真的脱落了“在”字？我不敢断言。如果认定此处没有脱漏，则应把“有孚”当作一个意义单位，并认为“有”在这里相当于“以”，“凭借”义，或相当于“为”，因为单个“孚”字和“有孚”并无大的意义差别，“有”字又确有这两种用法的。最后还说一句：这里说的“君子”不是着眼于道德，而是指谓其地位、势力足以发动大的社会变革的大官员，实即侯王、君主。

上九：有孚于饮酒，无咎；濡其首，有孚失是。对这条爻辞，注家多用爻位说作解，我不以为然。王弼作的注则是：“‘未济’之极，则反于

‘既济’。‘既济’之道，所任者当也；所任者当，则可信之无疑，而已逸焉，故曰‘有孚于饮酒，无咎’。”现代注家也多从此说。但这个解释与本卦主旨的联系实在太隔膜了，故很难服人，而且这意思用“有孚于饮酒”来表达，也太别扭了。陈、赵二先生说：“《易》凡言得酒食者，或谓小康之象，或谓得爵之禄，或谓功成之喜，总之是遇逢喜庆之象。”这说得颇为中肯，我由此得到启发：这是在预言济渡告成之后的“功成之喜”，即设想将来庆功会上的情况。“酒食”就是指庆功宴，说“有孚于酒食”，乃因当初许诺过济渡成功之后要嘉奖、犒劳有功人员，大大庆贺一番。所以这一句至少主要不是讲“逸”，而是讲兑现封官进爵加禄之诺，这才谈得上“有孚”。兑现这个许诺自然是应该的，故评曰“无咎”——这里谈不上“吉”，从又加了后两句看，这里明显是在暗示要“淡化”这种庆贺和奖励，所以只能说“无咎”。后两句的意思是：庆功宴要是搞得太张扬，以致大家忘乎所以，把酒水都泼到头上去了，那就过头了，不是表现有孚的正确方式（“濡其首”是说酒水沾湿了头，“失是”即“失正”，即这个“是”乃“是非”的“是”）。这似乎是警告侯王、君主，对有功之臣的嘉奖不宜太过，以免他们的威望和权力太大，导致大权旁落。讲完济渡之中要坚持哪些原则之后，交代一下成功之后的注意事项，并以此结束全文，是很恰当的。

对这一爻，我未见有作我上面这种解说的，特再引三位注家的译文供读者参考：“信任他人，安闲饮酒，不致咎害；但（逸乐过度）将如小狐渡河被水沾湿头部，那是无限度地委信于人而将损害正道。”“在诚信于饮酒，无灾；（若醉后）弄湿头，虽有诚而失正。”“有孚信于饮酒，没有咎害。酒淹湿了头，有孚信也会失去这种无咎。”

本卦和未济卦既是一对综卦，又是一组变卦，二者内容上的对立统一关系，是十分明显的，就不作分析了。



附录(一):利用《周易》算卦的步骤



《周易》本为占筮算卦之用,必定对于占算的工具、方法和步骤都有所规定,但这没有原始的记载,作为“著作”的《周易》中也没有提及。这好解释:当时进行这种操作的人很少,他们都已熟知,世代相传,不教外人,故无须书面说明;卦爻辞定稿时,《周易》已主要不是用来算卦,更不是教人算卦,哪会特地设立“筮法”这样一章?但后来研究《周易》的人却不能不作这个介绍。所以在最先对《周易》作解说的《易传·系辞(上)》中有了以下记载:

大衍之数五十,其用四十有九,分而为二以象两,挂一以象三,揲之以四以象四时,归奇于扚以象闰,五岁再闰,故再扚而后挂。

以后的注家就根据这一段话介绍《周易》的筮法,似乎这是《周易》作者自己的说明。据高亨先生说,使用的工具,“最初当用竹,其后分用蓍草”,所以这个演算也叫“揲蓍”。

最初可能是筮得某一卦就打住了,故共只有64占;后来还进而要筮到某一爻,于是共有 $64 + 64 \times 6 = 448$ 占了。上面这段《易传》中的话只是讲操作步骤,现说明如下:

1. 找来蓍草50根,将一根放在旁边始终不用,实际只用49根进行演算——“大衍之数五十,其用四十有九”。
2. 将这49根任意分成两部分——“分而为二以象两”。
3. 从任一部分中拿出一根夹在手指间——“挂一以象三”。
4. 将拿出了一根的那一部分四根一组地数——“揲之以四以象四时”。
5. 按以上规定数下去,将最后所得余数(必为1或2或3或4根,不

能为零),也用手指夹住——“归奇于扚以象闰”。

6. 再四根一组地数另一部分——再“揲之以四”。

7. 将这一部分的余数(同样是1或2或3或4根)也夹在指间——再“归奇于扚”。

8. 将三次夹在指间的蓍草合在一起(必为5根或9根)并置于一旁不再使用——“再扚而后挂”。

到此为止叫“一变”,此时只剩下 $49-5=44$ 根或 $49-9=40$ 根蓍草了。重新按上述步骤再演算一遍,叫“二变”,结果是剩下40根,或36根,或32根;再按前述步骤重复第三遍,叫“三变”。“三变”后剩下的蓍草数将是以下四种情况之一:

① $9 \times 4=36$ 根,这叫九揲之数,称为老阳;

② $8 \times 4=32$ 根,这叫八揲之数,称为少阴;

③ $7 \times 4=28$ 根,这叫七揲之数,称为少阳;

④ $6 \times 4=24$ 根,这叫六揲之数,称为老阴。

到此为止,初爻确定(《易传》叫“三变而成爻”):九揲或七揲(单数)之数,叫阳爻,记作“—”;八揲或六揲(双数)之数,叫阴爻,记作“--”。但同时规定:九揲和六揲之数分别叫老阳和老阴,都是“变爻”,即其爻性可能变化,故要加以标示;七揲和八揲之数就称为少阳和少阴,都是不变爻,爻性不可能变化。

像以上这样用49根蓍草再演算一遍,就得到第二爻——同样要标示是否为变爻。每卦有六爻,就要进行六遍,共 $3 \times 6=18$ 变,所以《易传》又说“十有八变而成卦”。

对于这里的六、七、八、九等四个数字(叫四营),历来有许多说法,以象数派的说法最多、最奇(所以叫“象数派”),我们不必理睬,但为读懂注解《周易》的书,则要知道:这样筮得的卦,叫“本卦”(也叫正卦),如果其中含有一个变爻,则将该爻的爻性变换后所得之卦称为“之卦”(也叫变卦),筮得有一个变爻的卦,是要参考它的之卦来确定“卦意”以断吉、凶、悔、吝的。当还没有发明“初六”、“九三”这些说法(现在叫“爻题”,这名称是高亨先生最先使用)时,说到某卦某爻时,



就用“X之Y”的说法来指示：X卦和Y卦必只有一爻不同，“X之Y”就是指“X卦中和Y卦不同的那一爻”。例如《左传》上说“遇观之否”，就是指筮得观卦，而第四爻为变爻，因为观、否两卦仅第四爻不同，观卦为阴爻，否卦为阳爻。

筮得一卦，却有两个或两个以上的变爻，又该如何？对于这类问题，少有人论及，我也就不可能作介绍了，只想说：所有这些，其实都是后来注家的编造，并非《周易》本有的内容；对于这种编造，你本只须姑妄听之、读之的，竟去认真深究，那就要说是你的不对了。

附录(二):本书引用书目



本书引用的《周易》注家或研究者关于《周易》的言论以及对卦、爻辞的注释、译文,均出自下列著作:

- 王 弼:《周易注》
 孔颖达:《周易正义》
 程 颐:《周易程氏传》
 朱 熹:《周易本义》
 李光地:《周易折中》
 皮锡瑞:《五经通论》
 尚秉和:《周易尚氏学》,中州古籍出版社,1994年版
 高 亨:《周易古经今注》,中华书局,1984年版
 金景芳:《周易讲座》,广西师范大学出版社,2005年版
 李镜池:《周易探源》,中华书局,1982年版
 宋祚胤:《周易译注与考辨》,湖南人民出版社,1987年版
 刘大钧:《周易概论》,巴蜀书社,2004年版
 马恒君:《周易正宗》,华夏出版社,2004年版
 黄寿祺、张善文:《周易译注(修订本)》,上海古籍出版社,2001年版
 陈鼓应、赵建伟:《周易今注今译》,商务印书馆,2005年版
 孙振声:《易经入门》,文化艺术出版社,1988年版
 周振甫:《周易译注》,江苏教育出版社,2006年版
 唐明邦:《周易译注》,中华书局,1995年版
 徐 丛:《周易正读》,武汉出版社,2004年版
 朱高正:《易经白话例解》,沈阳出版社,1997年版
 张其成:《象数易学》,中国书店,2003年版



邓球柏:《帛书周易校释(增订本)》,湖南人民出版社,1987年版

林政华:《易学新探》,(台湾)文津出版社,1987年版

金春峰:《周易经传梳理与郭店楚简思想新释》,中国言实出版社,2004年版

王树人:《回归原创之思》,江苏人民出版社,2005年版

朱伯昆:《易学哲学史》,华夏出版社,1995年版

黄寿祺、张善文编:《周易研究论文集》,第一、二、三集

后 记



《序》中已经讲过，我写作此书是因为我的同学、老乡、挚友金春峰先生的劝说和鼓励，并且我相信他会给我指点、把关的。我写好几卦初稿后，曾把前五卦邮件给他，请他审读。十天后我给他打电话，问他看了没有，他直率地谈了他的意见。过了几天，他又给我来信，颇详尽地申说了电话中说的意思。金先生的意见对于读者阅读本书很有参考价值，特把我们的这次通信照抄如下。

春峰兄：

寄上前五卦解说，请审读一下，帮我把一下关，看有无“硬伤”，并表示一下，这样写行不行？

想在前面加写一个通论，讲一下周易的一般问题，如周易是本什么书，前人一般怎样解说，易传是什么，等等。还想将“贞吉”、“悔亡”、“无咎”这些用语一次性交代一下，或把这部分作为附录放在六十四卦之后。你看怎样？

我设定的读者是普通人，非易学专业工作者，故行文很啰嗦，并认为有写上上述通论的必要。

祝好，问嫂夫人好。国珍向你们致意。

赵又春 2007/03/09

又春兄：首先祝贺兄的智慧和研究成果。有了逻辑的解剖刀和哲学的深厚功力，加上认真严肃苦思的治学态度，可以说，无往而不胜。如果是开创者，那是了不起的成就。只是这种写法的東西太多，就难于凸显了。

问题也有。就我对《周易》的私见而言，兄的缺点是逻辑



辑、义理有余，而历史、非理性不足。《周易》最早是用于占卜的，如到庙里抽签，许多的签辞以后被排列汇编在一起。到春秋时，它仍然是用以占卜的。因为它是符号、象征，如解签一样，后人可以按自己的观点解读，并自圆其说，编成一套体系。吾兄编成的体系，只是更精巧更无逻辑漏洞而已。但总令人感到，这是兄个人的《周易》，而非《周易古经》的《周易》。高亨《周易古经今注》，实是想解读出其原貌，以致认为完全是非逻辑、非理性的（就整体而言）。兄则和大多数人一样，走到另一个极端了。如命之曰“我读”“我思”“我得”，当然可以；但它的“学术性”是被大大降低了。

我相信《周易》的编纂者虽是当时知识人的佼佼者，但即使他想教育人，也不会用这种扑朔迷离、让人难懂，直如解迷一样的方法，去对人、对儿童、无知者进行教育的。因为别人仍是不懂，除非同时出版了像你一样的“我读”。如果他真有这样的企图和功力，为何不编一本教科书，写成六十四章去明白地讲他的道理，而非要如此隐晦，以致到今天，吾辈还要去瞎猜呢？程颐曾把《周易》讲成一部皇帝的政治教材。朱熹就这样地批评他的“老师”。我也把朱熹的这些批评转述给你。

我相信，在理性、逻辑与非理性、非逻辑之间找到一个中道，才是解读《古经》原貌，引人入胜的方法。兄最好从这一方面用力。

《周易》是符号体系，“以虚待实”，什么人什么事都可问、可答。如乾初九“潜龙，勿用”，问嫁女，问聚妻，问买妾、出行，都可得否定的答案；问择人，还可得“其人阴险不露，不可用”。如此等等。“考虑到《周易》主要是向当权者、君主进言，就更应作这种理解”，这把《周易》的对象大大缩小了。很多卦并非向君主，也非向当权者进言的。那时的君主、贵族用它，也是问各种事情的。“坐则观其象而玩其辞”，是春

秋和以后的事了。

按《左传》，问的某一爻是由某卦之某卦得到的，然后用两卦的四个卦（互体）的卦象之间的关系以求解。直接用某卦之义理发挥教义是非历史的。

关于乾卦（赵注：我后来对此卦初稿作了修改，故他的引文与本书中的文字不尽一致了）

“周易的六十四个六爻卦确是由八个三爻卦（称为经卦）重合而成，八个经卦是早有名称的”，这须要证明。

“这就不合《周易》‘本以教人’的主旨了。”不知此话从何处引来，有何根据？

“由于这形象是一重天走到了另一重天的上面，所以它采用了‘天行’二字来表达，就像释巽卦时用‘随风’表达‘一阵风跟着一阵风’一样。因此他其实是说：‘天行，健。’即这三个字是不可以连读成‘天行健’的。”我在拙著《大象之成书》中，已讲过这点。对何以读法是由上往下，而不是如《彖传》那样，由下而上，也作过说明。可以探讨讨论。像坎卦不能由下往上。“随风”——风教，也是由上往下。

“前面既没明言也未暗示君子可能遭遇危险，接着说‘危险’就无所承接。”你这是太逻辑了。如果如此，第三爻和二爻也有这样的问题。大人既已宜于“表现”且在“表现”了，为何九三又要如此操练并“厉”、而更须“夕惕”呢？肯定非逻辑，就不奇怪了。

反正是猜想，我可以说，“九三”省掉了或隐藏了一句“飞龙遇险”，或“飞龙陷阡”，于是“君子终日……”，经过修炼苦磨，又终于有幸腾身一跃，“或跃在渊”了。

“利见大人”，“利涉大川”，结构是一样的，能说大川利于涉吗？应是利于作某事之意。“利见大人，是宜于表现出大人品格、气度、风采来的意思”，有添字解经之忌。按你的逻辑，九五应该为“大人宜于登位大干了”。



真如兄所言，此卦大人指君主，全卦就君主而言，我也可逻辑地编一套：

初九，沉潜刚克，埋头学习。

九二，初试小事（田，家事也，地方事物也）。老君主让继位者初试身手、锻炼。

九三，碰到挫折、困难或暗算，日夜警惕、修炼。

九四，脱离困境，跃入渊中（积蓄力量）。

九五，登上大位，接见大臣，大显雄风。

上九，太过头了，招致悔咎。

如此岂不更逻辑一贯？——为博一笑也。

以上只是供参考。因既名“我读”，就如写心得体会一样，标准只是言之成理，持之有故。历史的本来面貌是不必真正探究的，故兄仍可照自己所写，而不必改动。那天在电话中勿谈，言不达意。以友辅仁，以文会友。特把原稿稍作整理寄上。

问国珍好。多多保重。春峰3.22

我为享有老金对我的友谊感到欣慰。祝春峰兄健康长寿，阖家幸福！

赵又春 2007年6月30日